٦ الحكم محمد محمود

عمومي
١٢٢١

هو حسبي
من كتب العبد الفقير إليه سبحانه
محمد عزيز المدرس بمدرسة ...
غفر له

في هذا المجلد
حاشية مولانا أحمد بن حيدر على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية
وحاشية جانبولادزاده الارضرومي على ذلك الشرح وحاشية القره باغي
على ذلك الشرح أيضا

هو الخلاق الباقي

من كتب بسم الله الرحمن الرحيم

سطر ٢١ = ورق ٢٩٠ = صحيفة ٥٧٩

٥٨٠

MURAD MOLLA KÜTÜPHANESİ
Kısım ...
Kayıt No ...

١٤٤١

Murat Molla Halk Kütüphanesi

Eski Kayıt No. : 1352

Yeni Kayıt No. : 1051/1

Tasnif No. : 297.3

كيف لا احمد لمن تتالت من فضله الآلاء، وكيف احمد لمن لا
احصى عليه ثناءه، وكيف لا اشكر لمن توارد من فضله النعماء،
وكيف اشكر لمن ليس لسلسلة شكره انتهاء، فسبحان من هام
في ادراكه افهام اولي النهى، وعجز الواصفون عن وصفه بكمالاته
وصفاته العلى، ابدع بقدرته نظام العالم على ما هو اليق واحرى
ووفق العارفين على اقتناص المعارف الالهية والعقائد الدينية
واقتباس انوار الهدى، والصلوة والسلام على محمد المبعوث الى كافة
البرية ليبين لهم طرق الهداية ويشفع يوم القيمة شفاعة عظمى،
واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء، اما بعد
فهذه تعليقات بل تنبيهات على تحقيقات مختفية في صفحات
شرح العقائد العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق برهان الحكمة
وسند المعرفة قبلة الكلام وكعبة المرام افضل المتأخرين واكمل
المتبحرين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني
روح الله روحه وزاد في اعلى غرف الجنان فتوحه، الفها
احوج الخلق الى الله الغني احمد بن حيدر الكردي الحسين آبادي
ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيينا لرموز عباراته ومحاكمة بين
ما وقع للناظرين في تحقيق مفصلاته، مع تحقيق للمقام في تنقيح الكلام

للمرام بحيث يكشف عن وجوه خرائده اللثام ويظهر عن اصداف
العبارات درر الفوائد، ويستخرج عن ابهام الكلمات غرر المقاصد
فجاءت بحمد الله حاوية لنتائج افكار المتقدمين والمتأخرين،
هادية الى الحق المبين، وقد سعيت في تقريب المقاصد وان افضى
الى الاطناب، فانها في انفسها غامضة فكرهت ان يجتمع
تعقيد اللفظ ودقة المعنى فينغلق نظمها ويتعسر فهمها، وارجو
من الله ان يكون تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف، ومال عن سبيل
الجور والاعتساف، وتبصرة لكل ذكي متحدق بالنظر الدقيق
معتلي همته عن حضيض التقليد الى ذروة التحقيق، وعلى الله التوكل
والاعتماد انه هو الهادي الى سبيل الرشاد، قال النبي صلعم
ستفترق امتي الخ وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف
معرفة بعض مقاصدها على معرفة افتراق الامة ونجاة فرقة الاشاعرة
بخصوصها من بين الفرق وهو قوله الفرقة الناجية هم الاشاعرة
قوله وهو انسان الضمير لمطلق النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور
ههنا خاص وهو محمد صلعم و التعريف انما هو للماهية فلو رجع اليه
يكون تعريفا بالعام قوله لتبليغ ما اوحاه الله اليه اورد
عليه ان من يدعو الى شريعة غيره لا يتأتى منه التبليغ لان الحكم قد بلغه
غيره فبعثته انما هو لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه واجيب عنه
بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع وهو انما يتم لو تعلق قوله
اليه بالتبليغ ورجع الضمير الى الخلق فافهم قوله اللهم الا ان يتكلف
بان يعم التغاير الحقيقي والاعتباري او يقال التعريف انما هو للنبي

المتفق على نبوته ونبوة زيد مختلف فيه على ما اشار اليه بقوله قيل
او يقال القائل بهذا التعريف من لا يقول بنبوته وح يمكن ان يكون
قوله قيل للاشارة الى ان الاختلاف في انه مبعوث لنفسه فقط
او لغيره ايض لا في اصل نبوته قد دفع الايراد ح ان يقال لجواز ان يكون
القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه مبعوث لنفسه فقط هذا
ولا يرد كونه غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل عن الملل والنحل من انه كان
يسند الكعبة ويقول يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين
الخليل ابرهيم عم احد غيري وفيه تامل اذ لم يدل على انه ادعى النبوة
بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط لكن كان
يعلمهم دينهم بل في هذه العبارة اشعار بعدم كونه نبيا فتامل
قوله وقد يخصص بمن هو صاحب كتاب او شريعة اورد
على اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب مع واحد
آخر فان الكتب مائة واربعة والرسل ثلثمائة وثلثة عشر وايضا
داود عم له كتاب وليس برسول واجيب عن الاول بتخصيص
الكتاب بما بين فيه الاحكام وعن الثاني بانه يحتمل شركة رسل في
كتاب الا يرى ان هارون كان شريكا لموسى عليهما السلام في
رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرر النزول
كما في الفاتحة ولا يرد على الش هذا حيث ردد بين الكتاب
والشريعة فتامل قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب بيان
للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب
في التاكيد والتحقق فهو من قبيل استعمال الدال على اللازم وارادة الملزوم.

الملزوم قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك
فترضى قائله ابو علي الفارسي حيث قال اللام في قوله ولسوف
يعطيك ربك فترضى من قبيل لاقومن وكلمة سوف نائب
مناب نون التاكيد فيكون المعنى وليعطينك وهو مخالف
لما ذكره البيضاوي من ان اللام للابتداء ودخل الخبر والابتداء
محذوف والتقدير ولانت سوف لا للقسم فانها لا تدخل الا
على المضارع الموكد بالنون وجمعها مع سوف للدلالة على ان العطاء
كائن لا محالة وان تاخر لحكمة انتهى وهذا اولى مما ذكره الفارسي
اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه ولا يلزم على هذا الاستعمال
اللام في جزء معناه على ان يكون معناه الحالية والتاكيد واما اذا كان
للتاكيد فقط فالامر اسهل وكان في عبارة الش اشارة الى هذا
حيث قال كما قيل فتامل قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ
عن حيوته عليه السلام في شرح المواقف قال الامدي كان الناس عند
وفاته عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان
يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا بينهم خلاف اولا في امور اجتهادية
لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى
اخر ايام الصحابة حتى ظهر المعبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري
وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى
ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق اهل الاسلام وارباب
المقالات الى ثلثة وسبعين قوله لجواز كون الاصول
التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد اختيار للشق الاول

ومنع لكون اصول المذاهب اقل مستندا لجواز كونها بهذا العدد
وفي تقييد المخالفة بالاعتداد اشارة الى انه لا يضر كون الاصول
التي بينها مخالفة مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد ان الاشاعرة
فرقة والماتريدية فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد المذكور
بواحدة والظاهر ان المراد من كون الاصول التي بينها مخالفة معتد
بها بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة قوله
وقد يقال لعلهم في وقت الخ فان قلت ان المذاهب لم يكن
في عهد النبي والصحابة بل حدثت بعده ولا شك انها لم يكن
في اول حدوثها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد في
جميع الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب **قوله** وقد يقال
لعلهم بلغوا هذا العدد في وقت من الاوقات وان زادوا او
نقصوا الخ يمكن ان يكون هذا اختيار الكل من شقي الترديد ويندفع الوهم
الا انه يرد على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة من فرق اهل السنة
الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على الاول على تقدير الاطلاق
الاصول لزوم كون فرقة واحدة من الفرقتين اعني الاشاعرة والماتريدية
ناجية مع ان كلتيهما ناجية وان قيد الاصول بالتي بينها مخالفة
معتد بها فلا احتياج الى هذا الجواب المحتاج الى بيان نكتة تخصيص
العدد المذكور بالذكر **قوله** كلها في النار الا واحدة لا منافاة
بين هذا وبين قوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة اذ المراد من الاختلاف
ما هو بحسب الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول فانه موجب لدخول
ما عدا الفرقة التي عقايدها حقة في النار والافتراق ههنا باعتبار الاصول

قوله فلا يرد انه اريد الخ وجه عدم الورود ان الاخبار بالشق
الثاني وهو مجرد الدخول وله فهو مشترك بين الفرق قلنا نعم على
تقدير ان يكون المراد الدخول من حيث الاعتقاد ولا يلزم من كون
بعض من كل فرقة عصاة الا الدخول المطلق فهو في عصاة الفرق
الناجية من حيث العصيان دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد
ايضا **قوله** والقول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا
بعيد جدا وذلك لان المواعيد الواردة في دخول العصاة اولا
النار عام فلا تخص الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت
هذا الحديث دليل عليه اذ الظاهر من قوله كلها في النار مطلق الدخول
فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل على ظاهره
بل قيد الدخول بما هو من حيث الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء سلبه
عن الفرقة الناجية من تلك الحيثية فقط لا من حيث العصيان ايضا
وذلك لان المسلمين كانوا في زمن حيوته عليه السلام وعند وفاته
على العقيدة الواحدة التي كان النبي عم على تلك العقيدة مع انه عم
كان يخبر بان بعضهم يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي كما نقل
عن كتب الاحاديث فان صح هذا تم ما ذكره الشارح ههنا والا فلا
اذ تخصيص العمومات بظاهر هذا الحديث ليس ببعيد جدا اللهم
الا ان يقال اعمال الدليل في جميع الصور اولى من اهماله بالكلية
او في بعضها فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولى
من اهمال احدهما بالكلية قلت لا يلزم هذا بناء على تقييد الدخول
في هذا الحديث بحيثية الاعتقاد فتامل واعلم انه نقل عن الامام

حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه بثلث روايات
ليس واحد منها ما نقله المص اولها ستفترق امتي ثلث وسبعين
فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة وثالثها
كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع آخر كلهم في الجنة الا الزنادقة
وانه قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة
وهي التي تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع اليأس
من خلاصه لان الهالكة لا يرجى لها بعد الهلاك خير فيكون الناجية
واحدة وهي التي دخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لانه من نوقش
في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض
للذل فليس بناج ايضا مطلق وهذا طرفان وهما عبارتان عن شر
الخلق وخيره وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب
بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف بالشفاعة ومنهم
من دخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى
حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة المخلدة في
النار من هذه الامة فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت
الكذب على النبي عليه السلام بالمصلحة وامام ساير الامم فمن كذبه بعد
ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة للعادات
هذا واستنبط منه بعض المتاخرين جوابا عن قول الشارح والقول
بان معصية الخ وقال بعده انما هو على تقدير ان يكون المراد من الفرقة
الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش
في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل

للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر
الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا اقول ان حجة الاسلام لم يفسر
الناجية بجملة من الملل مخصوصة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
الا ان هذه العنوان لا يتحقق الا في اهل السنة والجماعة لقوله عم
الذين هم ما انا عليه واصحابي ولا يلزم ان يكون جميع اهل السنة كذلك كما
يدل عليه قوله على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى كسب
كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المص فقد ذكر ان الناجية هم
الاشاعرة فالقول معاصي الفرقة الناجية مغفورة مطلقا لعله يصح
لما قررنا اولا فلذا احمل الش النجاة ههنا على النجاة من حيث
العقيدة حيث فيه كلها في النار بقوله اي من حيث الاعتقاد وهذا
اولى اذ الظاهر ان قوله الا واحدة استثناء الفرقة بتمامه فظهر
من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران ذنوب الاشاعرة
مطلقا على شيء من التفسيرين واما ما اخرجه الشيخان في صحيحهما انه
ما من عبد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وعبده الا حرمه الله
على النار فالمراد الاحرمة على التابيد وتاويل امثال هذا مما يستدل
به من قال لا يضر معصية مع الايمان كما لا ينفع عبادة مع الكفر
سهل عند اهل السنة والجماعة كما نقل الشيخ شهاب الدين
ابن الحجر عن الامام النووي في شرح مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم
في قوله عم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عم الا
واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا انتهى وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد

من كل فرقة يكون قوله عليه السلام كلها في النار في قوة كل فرقة كلها
في النار فيكون قضية كلية مشتملة على قضايا كليات موضوع كل فرد
من افراد موضوعها ولا شك ان استثناء فرد من افراد موضوعها
عن الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي فبمجرد دخول بعض الاحاد من الناجية
الجنة ابتداء يندفع المنافات فالتزام العقول المذكور في دفع المنافات
انما هو على ان يكون الحكم على احاد العدد المذكور التي هي الفرق والطوائف
فيكون قوله الا واحدة استثناء لطايفة واحدة فيقتضي عدم دخول
ابعاضها فيها مطلقا ومن ههنا يكون عصيان العاصين منها
سببا لدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول فتامل حتى تطلع على
ما هو الحق **قوله** ولا يبعد ان يراد استقلال مكثهم الخ يعني ان
المراد بعدم دخول الفرقة الناجية ان مكثهم قليل بالنسبة الى ساير
الفرق لان دخولهم لا يكون الا من حيث المقام بخلاف دخول ساير
الفرق فانه من حيث العقيدة الباطلة ايضا وسوء العقيدة يوجب
ان يكون المكث اطول مما هو السبب المعاصي **قوله** وهو من راى
النبي عم مؤمنا ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد قال في منظومة
النخبة في تعريف الصحابي هو الذي في حالة الاسلام قد لقي المبعوث
للانام ومات مسلما ولو منه وقع تخلل ارتداد وارتفع **قوله**
من غير تعلق بكيفية العمل الخ ظ ان معناه من غير تعلق الغرض وفيه
ان الغرض لا يتعلق بكيفية العمل بل بنفسه واما المتعلق بكيفية
العمل هو الحكم لا غرض تحصيله كما يدل عليه قوله الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل ومعنى تعلقها بكيفية العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل

والعمل كالنسبة في الصلوة واجبة ويمكن ان يكون مراده من غير
تعلق الحكم وان كان خلاف ظاهر السياق فافهم **قوله** المتابعون
في الاصول الشيخ ابي الحسن الخ الموافقون يشمل من قبله من الصحابة
والتابعين وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع والاهواء
واما الماتريدية فلم تختلف اختلافا معتدا به فلا تعد فرقة اخرى
ولا يخفى ان الاولى اهل السنة بدل الاشاعرة **قوله** قلت
الشيعة يوافق المعتزلة الخ اشار في الجواب الى المنع بقوله الشيعة
يوافق الخ والى المعارضة بالقلب بقوله بل الاليق بذلك الخ
يعني على تقدير تمامية الدليل المذكور يكون دليلا للاشاعرة لا للشيعة
وانما قلنا على تقدير تمامية الدليل لان قول الحلي والطوسي ينبغي ان يكون
تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة كثيرة انما يثبت بدليل آخر وهو
انه يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم كونها مخالفة لساير الفرق مخالفة
كثيرة ولا يخفى ان الملازمة ممنوعة لجواز كون الشيء الذي خالف فيه
مخالفة يسيرة مرجحا لنجاتها وبهذا ظهر ان التعديل في اثبات النجاة
للاشاعرة انما هو على ما ذكره اولا بقوله قلت سياق الحديث الخ
قوله فان المذكورات ليست كذلك الخ ما ذكره في هذه الرسالة
من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد حتى يكون
الاجماع ههنا بالمعنى المصطلح وان كان مسئلة الحدوث مما اتفق عليه
جميع اهل الحل والعقد فان قلت فلم لم يحمل الاجماع على المعنى المصطلح
بالنسبة اليها قلت جميع مقاصد هذه الرسالة في حيز هذه الاجماع
مع ان النسبة الى طائفة مخصوصة يأبى عنه **قوله** ولما كانت

الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات
بالعدم يعني ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية
بالزمان بالعدم كذلك يطلق على المسبوقية بالذات بالعدم
والمحمول عندهم على العالم بجميع اجزائه انما هو هذا المعنى الاعم بناءً
على ما ذهبوا اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان على ما سيجي تفصيله
قال في شرح الملخص اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث
الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره
وما بالذات اسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود
بعد ما بالذات فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل لانه
لو كان الممكن يستحق العدم لذاته لكان ممتنعا فلذلك عدل الامام
عنه الى ايراد الحجة على وجه آخر وهو ان استحقاقيه الا استحقاقية
مقدم على استحقاق احدهما فان الاول من ذاته والثاني من غيره
وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير فيكون الحدوث الذاتي ثابتا
للممكن ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة الحكماء اذ الظاهر من عبارة الحكماء
على ما قاله سيد المحققين قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ان
الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا كما ان
الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا زمانيا او الحدوث
هو المسبوقية بالعدم فاذا كان ذاتا فهو الذاتي وان كان زمانا فهو
الزماني وهذا هو المفهوم من الهيات الشفاء ويفهم مما عدل اليه الامام انه
عنده عبارة عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد صرح الشارح
في تعليقاته على التجريد بان من فسر الحدوث بهذا المعنى فقد فوت

فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف الا مسبوقية
الوجود بالعدم بالذات او بالزمان اذا تلخص هذا علمت وجه
تفسير الشارح الحدوث الذاتي بالمسبوقية بالذات بالعدم دون ما
اشتهر بين المتاخرين من الاحتياج الى الغير بل جعله مستلزما للحدوث
الذاتي كما اشار اليه بقوله يعني ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل
على سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات ولا يخفى
ما في هذا القول من المساهلة والاوضح ان يقال فان كون الممكن مسبوقا
بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث
الذاتي **قوله** وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها
في حواشي الشرح التجريد قال فيها ناقلا عن الشيخ انه قال في الهيات
الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايسا
اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد
ليس بعدية بالذات هذا كلامه واورد عليه الشارح ان المعلول
ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة
ثم ذكر مما سنح عليه وجها آخر لهذا المطلب وهو ان وجود المعلول
لما كان متاخرا عن وجود العلة لا يكون له في مرتبة وجود العلة
الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم رد عليه مما تلخص منه
ان الممكن ليس في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في
هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا ثم

والا فلا هذا وَلا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان يقال
ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى صح ان يقال انه مسبوق
بالوجود بهذا المعنى وَوجّه بعض المتاخرين في تعليقاته على حاشية
التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال ويمكن ان يقال مرادهم
بالعدم السابق على الوجود في الحوادث سابقية ذاتية هو طرفه
الذات اي الذات الماخوذة من حيث هي بناء على تقدم فعلية الذات
على الوجود هذا لا يتصور في القديم لانه مخصوص بذاته تعالى ووجوده
عين ذاته وليس له حالة التجرد عن الوجود وَقول الشيخ للمعلول في
نفسه ان يكون ليس حيث قيد بقوله في نفسه الى آخر ما نقل عنه
ظاهر الانطباق على ما قلناه فليتامل انتهى قوله فلا تتحقق العلة
التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصريحهم فانهم قالوا العلة التامة
في المعلول الاول بسيطة قال السيد قدس سره في تعليقاته على
حكمة العين لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة الفاعلية
ولو شرطا فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان
فالشيء ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ من جانب
المعلول فنحن ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة وسببا ولا شك
انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى انتهى وَرد هذا بان
كلا من الجزء المادي والصوري جزء من المعلول مع انه جزء من العلة التامة
ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة ايضا مع كونه صفة المعلول
ومعتبرا معه لم يلزم محذور هذا وَقد افيد انه كما يلزم على تقدير تقدم
العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة البسيطة يلزم

ايضا اما تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع النقيضين
كما لا يخفى على المتامل فان قلت فليكن تقدم العدم على الوجود بالذات
من قبيل تقدم المعد قلت فيلزم ان لا يوجد ممكن قديم بالزمان عندهم
مع ان مدار هذا الاصطلاح منهم على اثباتهم القدم الزماني لبعض
الممكنات ولا يندفع بان العدم لو كان معدا لزم تقدم الوجود على
نفسه بناء على ان المعد مقدم بوجوده وعدمه وعدم العدم هو
الوجود وذلك لان الوجود وعدم العدم متلازمان ولا يلزم من تقدم
احدهما تقدم الآخر هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره الحكماء في بيان
الحدوث الذاتي بان يقال معنى تقدم العدم على الوجود بالذات
ان الممكن اذا خلي وذاته يكون معدوما اذ العدم لا يحتاج الى جعل وتاثير
بخلاف الوجود وهذا هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته ولا يلزم على
هذا ان يكون مقتضى الذات حتى يصير ممتنعا وَقولهم باستواء طرفي
الممكن بالنظر الى ذاته معناه استوائه في عدم وجوب واحد منهما بالنظر
الى ذاته وقولهم علة العدم عدم علة الوجود معناه ان العدم لا يحتاج
الى تاثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لا ان عدم العلة مؤثرة في عدم
المعلول وَلا شك ان الممكن ح يكون احق العدم من الوجود ولا
معنى للتقدم بالذات سوى الاحقية على فهمه بعض المحققين من
المتاخرين من كلام الشيخ في الالهيات اشاراته في بيان التقدم الذاتي
والاقدمية لما بالذات بالقياس الى ما بالغير بمعنى الاحقية ظاهر
فان قلت انهم نفوا الاولوية الذاتية في الممكن لاحد طرفي الوجود
والعدم حتى لا ينسد باب اثبات الصانع وما ذكرتم ينافيه

قلت لامنافاة فان الاولوية المنفية انما هي الاولوية بالقياس الى نفس ذات الممكن من دون ملاحظة غيره اصلا وههنا اولوية العدم انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تاثير وجودها مع انه لو التزم احد اولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا لا يلزم الامتناع لعدم بلوغها مرتبة الوجوب ومن هذا تبين سر ما نقل عن الهيات شفاء الشيخ من انه للمعلول في نفسه ان يكون ليس له قوله بعدية زمانية المراد بالبعدية ههنا بعدية لا يجامع البعد معها القبل وسواء كان كلا منهما في زمان كما في الزمانيات او لا يكون واحد منهما في زمان كما في اجزاء الزمان وكما في عدم الزمان والزمان او يكون البعد في زمان ولم يكن القبل في زمان كتقدمه سبحانه وتعالى على الزمانيات مع ان هذين القسمين الاخيرين عند المتكلمين مسمى بالتقدم الذاتي على ما يشير اليه الشارح في اخر مسئلة الحدوث ودعوى ان البعدية الزمانية بالتفسير المذكور انما يكون لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض مردود على ما قرر في محله مع انه يلزم عليه كونه تعالى واقعا في زمان تعالى عن ذلك فتبين من هذا بطلان استدلال الفلاسفة على قدم العالم بعدم الزمان قوله واتباعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا قوله ومطلق صورها الجسمية اي وصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مسمى الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا كذا في شرح المواقف قوله

قوله وصورها النوعية عطف على قوله بموادها قوله والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها بناء على بقاء صور الاستقصات في امزجة المواليد القديمة بالنوع عندهم قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف له والحاصل ان نقل الحدوث عن افلاطون غير موجه فما ذكر مصنف ذلك الكتاب من ان مراد ارسطو من ذلك الرجل افلاطون من تعسف اللهم الا ان يقال المراد بالعدم المتفق عليه قدم الماديات او قدم اكثر الاجزاء فان افلاطون غير قائل به بل بقدم البعد المجرد والنفوس المجردة فما اتفق عليه غير ما قال افلاطون بعدمه قوله فح لا يلزم الازلية جنس من المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام فان قلت فيلزم حينئذ قدم الكلي الطبيعي المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت مقصود الشارح من هذا الكلام ابطال ما ذهب اليه الفلاسفة من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله في الشرح حيث قال فان ارسطاطاليس الى والآلات فالتسلسل باطلة عنده مطلقا لجريان برهان التطبيق فيه مطلقا على ما سيظهر تحقيقه من كلامه على ان المجمع مجرد انه لا شخص قديما غيره تعالى ولو سلم ان المجمع عليه نفي القديم مطلقا فلا نم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد المحقق قدس سره ولو سلم فعند الشيخ وغيره من القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات موجودة بالعرض بوجودها فيمكن ان يقال لعل تلك الحوادث المتعاقبة

لم تدخل تحت ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك بينهما الا بالعرض
والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فلعل تلك الحوادث
تعلقات الارادة فلم يلزم الاقدم بقدر المشترك بين التعلقات
وتعلق الارادة راجع الى حقيقته تعالى فلا يلزم ذات قديم غيره تعالى
ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا وبعضا لا حاجة الى التشبث
بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاولى لم يجز
وعن الثانية جائز كما هو المختار عند الامام الرازي وتبعه جمهور المتأخرين
وينجر اليه آخر الجواب الاتي على ما سيظهر قوله ودعوى ان المعدات
الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه
الحركة دعوى من غير برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم
سوى التقدم الطبيعي وليس ذلك الا التقدم الزماني قلت هو
تقدم زماني بالمعنى المذكور وهو اعم من ان يقع القبل والبعد كلاهما في
زمان فنقول لم لا يجوز ان لا يجامع القبل والبعد فيهما مع ان انه
لا يقع شيء في زمان كما في تقدم اجزاء الزمان ويكون هي بحسبها
القديم مستندة الى القديم وبحدوث اشخاصها واسطه
في صدور الحوادث على ان في آنية الزمان وكونه كما بالذات
وكونه مقدار الحركة بحثا على ما لا يخفى بعد المراجعة الى محل اثبات
الزمان بل الحق ان الزمان امتداد موهوم منقسم الى الساعات
والشهور وغيرها على ما ذهب اليه المتكلمون قوله وكذا دعوى
ان المعدات لابدان هي مادة قديمة للصور المتعاقبة عليها
اشارة الى ما في قول الحكماء ان كل حادث زماني لا بد فيه من سبق مادة

مادة تقوم امكانه بها بناء على ان الامكان امر وجودي اذ لا
فرق بين قولنا امكانه منفي وبين قولنا لا امكان والامكان
لا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل فلا يلزم الانقلاب
من النقض والحل وتقرير الاولى ان يقال ما ذكر جار في الامتناع
والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه منفي ولا امتناع
له وعدمه لا ولا عدم له وتقرير الثاني ان يقال قولنا امكانه
لا معناه انه متصف بصفة عدمية له الامكان وقولنا
لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما ان فرقا
بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وسلب اتصافه بها كذلك
فرقا بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وسلب اتصافه بها
قوله وانت تعلم انه لما فاض تحقق جميع ما لا بد منه
في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض
لان الامكان مما لا بد منه في وجوده الخ فيه انه لا يلزم من كون الممكن
وجوده في الازل محالا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكان
وجوده فيما لا يزال ثابت في الازل لا يلزم من ازلية الامكان
امكان الازلية على ما سيشير اليه الشارح فلا يلزم خلاف الفرض
ولا قلب الحقيقة لان جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي متحقق
في الازل فان قلت هذا انما يصح على ان يكون الترديد في الوجود
اللايزالي لا في مطلق الوجود وكلام الشارح مبني على الثاني قلت الظاهر
ان الترديد في الوجود الذي للحادث لان مدعى الحكيم ان الممكن اما
ما قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا وح يلزم اما قدم الحادث

اوحدوثه بدون تمام علته او التسلسل فما ذكر بعض الافاضل
من ان الترديد في استدلال الفلاسفة كان وجود ممكن ما مع قطع
النظر عن كونه قديما او حادثا مبني على عدم كون دليلهم قياسا
استثنائيا رافعا للتالي بالنظر الى الشق الاول من الترديد وهو
خلاف الظ ولزوم قدم الحادث على الشق الاول ظاهر على
مذهبهم من ان تخلف المعلول عن علته التامة سواء كان مختارا او
موجبا ممتنع قوله الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن
جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل فان قلت هذا
اختيار الشق ردده المستدل بين الشقين يلزم على اولهما حدوث
الممكن بدون تمام علته وعلى الثاني التس ففي الجواب باختياره يلزم
اختيار احد شقيه ومنع لزوم ما لزم او منع بطلانه والمنعان
مكابرتان اما الاول فلانه لا خفاء في لزوم ما لزم كل واحد من
شقي الشق الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن حدوث الممكن بدون
تمام علته باطلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى وبطلان
التس معلوم من البراهين القاطعة فمنعه ايض مكابرة قلت
كون هذا الجواب اختيار الشق الثاني على ان المجيب ردد الوجود
المردد فيه في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي
او المطلق واما الوجود اللاازلي وبالنظر الى الشق الاول يختار
الشق الثاني دون الثالث فانه بالنظر اليه يختار ايض الشق الاول من
الترديد ويمنع لزوم قدم الحادث بناء على الفرق بين العلة الموجبة
والمختار في امتناع تخلف المعلول عن الاول دون الثاني على ما يجر اليه

اليه اخر هذا الجواب كما لا يخفى على المتامل في اخر المصنف
وبالجملة كونه اختيار الشق الثاني مبني على الاول من شقي الترديد
الذي ردد المجيب بهما الوجود المردد فيه استدلال الفلاسفة
وان كان خلاف الظاهر كما مرت اليه الاشارة واظهار الشقوق
البعيدة للاستظهار غير بعيدة وعدم لزوم احد المحذورين
مبني على الشق الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايض الشق الاول من الترديد
الخ فتامل قوله وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان التعلق
بوجود الممكن على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول لا يحتاج الى
مرجح على ما يفهم من قوله ان من جملة ما لا بد منه الى قوله بل بوجوده
فيما لا يزال وليس المراد من المفروض ما اختير في هذا الجواب
من الشق الثاني الواقع في ترديد الفلاسفة نعم خلاف المفروض
بهذا المعنى فلو قال بعده وهو خلاف المفروض لكان اظهر اللهم
الا ان يقال ان كون الجواب اختيار الشق الثاني بالنظر الى مطلق
الوجود او الوجود الازلي وان كان خلاف الظ كما مر اليه الاشارة
وح فمعول الترديد في التعلق بانه متمم او ليس بمتمم لما كان في الوجود
اللاازلي لا يلزم على شق المتممية خلاف المفروض الذي هو الشق
الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ترك قوله وهو خلاف المفروض
فتامل قوله على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر ويقال ان
التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلة وجود ذلك الامر او لا
وعلى الاول يلزم ازليته ذلك الامر وهو بط لانه ايض فيما لا يزال
مع انه يلزم ازليته ما اعتبر له ذلك الامر وعلى الثاني يلزم ان يحتاج

ذلك الامر الى امر اخر وبتس **قوله** وقد تعلقت الارادة
بوجوده في وقت معين فلا يجد الا فيه يرد هذا بانه يتوقف
حضوره على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام اليه
وبتس واجيب بان حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
يتوقف على وقت آخر سابق وهكذا فاللازم تسلسل الاوقات
الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في
اوقات قبل وجود العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل وليس
حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول
لو كان ذلك الوقت الحادث من الاعيان ايضا لا يلزم التسلسل
بناء على ان الارادة كما تعلقت بوجود المعلول في ذلك الوقت
تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت مسبوقا بعدمه بالذات
على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمه تعالى على الزمان عندهم
ولا يرد عليه انه لما تعلقت الارادة في الازل بوجود الممكن في
ذلك الوقت يلزم اما تخلف المعلول عن العلة التامة او ازلية
الحادث واجتماع اللاايزال مع الازل بناء على الفرق بين العلة
الموجبة والمختار فافهم **قوله** فمختار انه ليس كذلك لان المتمم
لعلة وجوده في الازل انما هو التعلق الازلي بالوجود الازلي لا التعلق
الازلي بالوجود اللاايزالي فانه متمم لعلة الوجود اللاايزالي كما قال وان
اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فمختار انه كذلك فان قلت
ان ذلك الوقت من جملة ما لا بد منه في الوجود اللاايزالي فكيف يكون
ذلك التعلق متمما للعلة قلت المعلول ههنا ممكن مسبوق وجوده

وجوده بعدمه المسبوقية الزمانية بالمعنى الاعم الشامل لما هو
اصطلاح المتكلمين في المسبوقية الذاتية فيكون ذلك من اعتبارات
المعلول فتامل اعلم ان الجزاء آخر الجواب الثاني الى اختيار الشق
الاول من الترديد ومنع ازلية الحادث بناء على ان تخلف المعلول
عن العلة المختار جائز ظاهر بعد التامل في قوله فمختار انه كذلك
ولا يلزم ازليته الى آخر ما ذكره هنا وهذا هو مختار الامام الرازي وتبعه
جمهور المتاخرين والصوفية ان ما ذكروه في امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده معه في وقت
وعدمه في وقت اخر لا يلزم في المختار لان الارادة مرجحة فتامل
قوله سواء كان مقارنا لوجوده فيه اشارة الى انه لا يلزم
ان يكون المسبوق بالقصد والارادة حادثا لجواز ان يكون سبق
القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان كما قرره الآمدي فلا يتم
الاستدلال على حدوث العالم بانه مسبوق بالقصد والاختيار
كما فعله بعض الشارحين **قوله** وقد يقال الازل فوق الزمان
ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان لما اراد بكون الشيء
الازلي فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع
معه السابق مع اللاحق لا مجرد كون الازلي السابق غير داخل تحت
تصريف الزمان وتغيره اذ الفلاسفة ايضا قائلون به مع ان الزمان
قديم عندهم يدل عليه قوله وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت
به الارادة الازلية في تخصيصها الممكنات وجودها باوقاتها وقوله
والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده المتناهي

فلا يحسن جعل هذا القول معارضة فى مقابلة المستدل بناء على انه
دعوى بلا دليل وتقرير المعارضة ان يقال لا شئ من الازليات بزمانى
لان الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شئ منها
فى الازل فيكون كل منها حادثا ويؤيد كون هذا القول معارضة عدم
جعله جوابا آخر عن اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنونها بالوجه الثالث
والشارح فى مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث قال واجيب
عن هذا الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص لها بدليل دون آخر اللهم
الا ان يقال عنونه بقوله وقد يقال اشارة الى ما فيه من كونه دعوى
بلا دليل ولا يخفى ان جعله نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول كالجواب
الاول ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا بناء على ان جميع الممكنات زمانية
والازل سابق على الزمان انسب وعدم جعله معنونا بالوجه الثالث
لاشتراكه مع الاول فى كونه نقضا باختيار الشق الاول ومنع الملازمة
وكونه جوابا آخر مبنى على الفرق بالسند اذ هو فى الاول الجواز المذكور
وفى هذا كون جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا على الزمان
هذا ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان زمانية جميع الممكنات بمعنى الدخول
تحت تصريف الزمان لا بمعنى الازلى سابق عليها السابقية المذكورة
فان قلت الكلام على السند الاخص غير مفيد قلت هذا هو المشهور
لكن التحقيق انه بمعنى ان السند لا يصلح للسندية مفيد على ما يفهم من
كلامه قدس سره فى تعليقاته على حكمة العين فان قلت لو كان هذا الكلام
معارضة فى مقابلة المستدل ونقضا تفصيليا باختيار الشق الاول
يلزم عدم تمامية الجواب الثانى المبنى على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة

التامة فى صورة الاختيار اذ هو غير جار فى الزمان لامتناع كون
الزمان فى وقت من الاوقات فهو تقرير له على وجه يعم الزمان
على ما يدل عليه قوله والزمان من جملة الممكنات الخ قلت لا يخفى ان
معنى تعلق الارادة فى الازل بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها
وجودا مسبوقا بالعدم سواء وقع فى وقت كما عدا الزمان اولا
كالزمان ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا
يلزم الفصل بين السؤال الآتى ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب الثانى
على انه يحتاج فى صورة النقض الى ما اخرج الجواب الثانى اليه من
منع استحالة التخلف مطلقا كما لا يخفى على المتأمل والحق ان هذا الكلام
متعلق بالوجه الثانى لدفع التوهم الناشى عنه فان قوله تعلقت الارادة
فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال لو كان المراد منه وجودها
وجودا مسبوقا بالعدم مطلقا الا ان المتوهم يتوهم وجودها فى الاوقات
المخصوصة لتبادره فى بادى الرأى من لا يزال فيشكل بالزمان فيدفع
بقوله وقد يقال الخ فتأمل قوله فان قيل الخ الغرض منه بيان
ضعف الجواب عن استدلال الفلاسفة باختيار الشق الثانى من ترديد
الشق الاول ومنع لزوم التسلسل بناء على ان الحادث اللازم الى المتمم للعلة
انما هو تعلق الارادة وهو امر عدمى لا يحتاج الى امر تخصيصه بوقت
ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع وبطلان
ما قيل يلزم من لاتناهى التعلقات كون غير المتناهى محصورا بين
الحاصرين والاظهر ان الاوجه لهذا السؤال بعد التزام تخلف المعلول
عن العلة التامة اذا كان مختارا ان يجاب باختيار الشق الثانى من شقى

هذا السؤال ومنع الملازمة ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز
جعل التعلق متمما على هو مدار الجواب الثاني اذ لا يخلو ان من يكون حادثا
او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني القدم ولا يخفى ان هذا السؤال
كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا بان هذا التسلسل تسلسل في المعدات
وهو غير باطل عند الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم على ما سبق
قوله فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر آه
فبطلان هذا التسلسل بهذا القول غير موجه واما بطلانه ببرهان
التطبيق فقد قيل انه ثابت بناء على انها ليست من الاعتبارات
التي ينقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف وجود العالم عليها
فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها للموصوف على الترتيب
ورد بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات
مرتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد
اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين
ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات معدات والبرهان
فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم مطلوبه على ما سبق اعلم
ان القول بالانحصار في مثل هذا مما صدر عن العلامة الشريف قدس سره
حيث قال في تعليقاته على حكمة العين في مبحث اثبات الوجود
الذهني بانه لو لم تتصف الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي
بالوجود الذهني لزم اتصاف الماهية قبل الوجود بوجود آخر وينقل
الكلام اليه فيتسلسل الوجودات ان كون الماهية موجودة بوجودات
غير متناهية يستلزم انحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية

الماهية والوجود المفروض اولا ولا شك ان الماهية مع الوجودات
كنسبة الارادة مع التعلقات فيلزم من القول بالانحصار هناك
القول بالانحصار ههنا ايضا وهو وهم فاسد وان صدر عنه قدس سره
وما يفهم من كلام بعض المتاخرين ان الانحصار ثابت وليس فيه محذور
لعدم كون النسبة بين ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط
كالنسبة بين تلك الامور وهذا هو احد الشرطين لاستحالة
كون غير المتناهي بين الحاصرين والاخر هو ما صرح به قدس سره
في حاشية المطالع وهو ان يكون بينها ترتيب طبيعي او وضعي
ليس بشيء لان الماهية ثابتة مع كل واحد من تلك الوحدات
على قياس هيولى عالم العناصر الثابتة مع كل واحد من الاستعدادات
الغير المتناهية على ما يقوله الفلاسفة وكذا الارادة مع التعلقات
والحاصل ان الانحصار انما يلزم اذا كان للسلسلة طرفين معينين
والطرف الاخر فيما نحن فيه ولو كان معينا الا ان الاول ليس كذلك
اذ ليس بعد الماهية تعلق معين ولا وجود كذلك وهي ليست
طرفا للوجودات والتعلقات كما يكون الواجب طرفا للسلسلة
الغير المتناهية عند ابطالها باثبات الواجب فلزوم الانحصار
بين الحاصرين فيه ثابت لان احاد الممكنات علل فاعلة والواجب
ايضا فاعل فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم الانحصار فيلزم التناهي
على تقدير اللاتناهي **قوله** والتسلسل اللازم من حدوث العالم
باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود وهذا مبني على دعويهم
الغير المبرهن من ان المعدات لا تنتظم سلسلتها الا بحركة سرمدية

وحدوث العالم باسرها بنا فيها قوله فان الافلاك قديمة
عندهم بيان لمذهب الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم بحيث لا يلزم
مذهبهم التسلسل المحال عندهم بناء على اثباتهم جسما قديما متحركا بالحركة الدائمة
فيكون كل من الحوادث مسبوقا باخرى لا الى نهاية من قبيل المعدات
والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم لعدم جريان برهان التطبيق فيه
على زعمهم قوله فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد قال
ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض
لا يكون هو قبل الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة
بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى
المنتهى تستلزم اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها
وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة
بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال
قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق
على المسافة كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد
في الحس المشترك فترى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى
لا وجود لها الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان افراد الوضع
في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في الحركة الاينية فان
كون الفلك بحاله يصح ان يفرض له فرد من الاوضاع غير الفرد
المفروض في الآن السابق واللاحق هي الحركة بمعنى التوسط الحاصلة
للفلك دائما عندهم القديمة باعتبار ذاتها وهي حادثة من

من حيث العوارض اللازمة لها باعتبار اضافتها الى تلك الحدود
ويحصل عنها بهذا الاعتبار الحركة بمعنى القطع فهي باعتبار الاول
مستندة الى القديم وبالاعتبار الثاني واسطة في صدور الحادث
عن القديم اذ يكون تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة
قوله صدوره مع حدوثه اي صدور الحادث عن القديم مع
حدوث العالم باسره او صدور العالم عن القديم مع حدوثه
بجميع اجزائه قوله وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية
القول به في قبل العرش وجه قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب
في العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب تعالى جهة ومكانا على ما
سينقله الشارح عنه والواجب ازلي ولا يوجد مكان ازلي فاضطر
على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل في العرش
لانه مكان الواجب عنده كما سيجيء قوله من مستمر متشابه
الاجزاء ولا شك ان المراد منه الحركة بمعنى التوسط والمراد من تشابه
الاجزاء تشابهها في امتداد المسافة وهي باعتبار تجزي المسافة
لا تجزي فمعنى تشابه الاجزاء متخالفة في امتدادها سواء كان لها
اجزاء فيه ولم يتخالف كما في الحركة بمعنى القطع المتشابهة او لا كما
في الحركة بمعنى التوسط فان قلت الحركة بمعنى التوسط تتجزى باعتبار
تجزي الجسم المتحرك على ما صرح به الشارح في تعليقاته على التجريد
قلت لا تشابه للاجزاء الحاصلة لها باعتبار انقسام المتحرك
اذ الكلام في الحركة الفلكية والكرة المتحركة على نفسها تكون الحركة في
بعض اجزائها اسرع وفي بعضها ابطأ فافهم قوله فلا بد من علة حادثة

معدات آخر وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من آحاد
تلك السلاسل غير متناهية ايضا وآحاد كل من السلاسل وان لم يجتمع
في الوجود الا انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود
معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة
بسبب وجود فرد ما من افراد كل سلسلة ح ويلزم محذور آخر ايضا بناء
على ما ادعى وهو ثبوت اجسام غير متناهية متحركات بالحركات
السرمدية وهو باطل لقيام البراهين على تناهي الابعاد مع انهم
معترفون ايضا بالبطلان هذا ما سنح لي ثم رأيت الكاتبي مصرحا به
في تعليقات الشارح على رسالته المسماة بالزوراء فان قلت ان
الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة
المستندة الى القديم وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع
المنجزي عبارة عن الاوضاع المقتضية وهي غير موجودة في الخارج
بل هي مفروضة كالآنات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة
في المسافة كما صرح به الفاضل واذا لم يكن موجودة في الخارج لا تقتضي
علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان سلم انها
غير موجودة الا انها ليست فرضية محضة فان العقل يشير الى
هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه ليس مقارنا
لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضيا محضا لم يكن
احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر فاتصاف الفلك بذلك
الوضع محتاج الى علة فان الوصف الذي لم يكن للشيء ثم يثبت له لا بد له
من علة ثم اذا زال الوصف عن ذلك الشيء فلا بد له من علة ايضا ضرورة

ضرورة كما ذكره الشارح في تعليقاته على الزوراء على ان تلك الاوضاع
لو كانت بمحض فرض العقل كيف يصير سببا لحدوث الامور الموجودة
فتأمل **قوله** ان كانت عدمه لسبب امر موجود او عدم امر
يستلزم الخ اشار الى ان الامر الموجود المذكور سابقا يشمل المانع
ومستلزمه والتحقيق ان العدم لا يستند الا الى العدم لما تقرر ان
علة العدم عدم العلة فالمانع الموجود مستلزم لعلة العدم وهو
عدم عدم المانع وعدم المانع من اجزاء العلة فاظهار الشارح
الشق الاول انما هو على ظاهر ما يقال ان الشيء كما ينتفي بانتفاء
جزء من اجزاء علته كذلك ينتفي بوجود المانع فتأمل فانه دقيق قيل
يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث
امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان
مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الاشياء من الوجوب والامتناع
الذين كل منهما من المعقولات الثانية على ما بينوا وحققه الشارح ايضا
وقيل عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان الذي هو ايضا من المعقولات
الثانية فكان المناسب في ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل
في الامور المتمايزة في نفس الامر لان الاعدام بينها علية على هذا
الفرض وادلة ابطال التسلسل يجري فيه انتهى ويرد عليه ان الامكان
لو كان سببا لحدوث ذلك الجزء لزم قدم بناء على ازليته الآن
انه مناقشة في المثال ثم قد يجاب عن اصل السؤال بان العدم الذي
يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة
وجوده بالضرورة والموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث

لا يكون امرا اعتباريا فان قلت اذا كان ذلك الحادث امرا اعتباريا
كما في ما نحن فيه فليكن علته ايض كذلك قلت هذا مدفوع بما سبق
هنا نقله عن تعليقات الشارح زورا فتامل قوله قلت تلك
الموانع متعاقبة في الحدوث الخ فان قلت يجوز وجود جميع الموانع
دفعة بلا ترتيب ذاتي او زماني فلا يجري البرهان فيه قلت كل واحد
من اجزاء الحركة على سبيل التوزيع فيكون علة لعدم ما تحتها كذلك
وتلك الاعدام مترتبة بحسب الزمان فيلزم ترتب تلك الموانع
بحسبه ايض فان اجتمعت في الوجود لزم التس المستحيل لانها احاديها
الخ وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الكلام الخ على انه لو فرض وجودها
دفعة يلزم التس المستحيل ايض بعد نقل الكلام الى علة وجود كل منها
قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير
المتناهية اطلاق الموانع عليها باعتبار ان علة المانع للشيء مانع
له والا فمانع المانع المعلول عدمه لهذه السلسلة انما هو اللازم لعدم
مانع المانع في اولها واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم
مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا مانع الجزء المفروض من الحركة
ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع العدم
وبالجملة يلزم التس في الامور الموجودة المترتبة بحسب الوجود والحدوث
بالذات المجتمعة عند عدم مانع جزء الحركة على هذا الشق من التس في الاعدام
اذ يلزم في المرتبة الثانية وهي عدم مانع عدم عدم مانع المانع وجود علة
مانع المانع اذ عدم علة مانع لعدم عدم مانع المانع ومسلوب في هذا
المرتبة وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم عدم مانع عدم عدم

عدم مانع المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك العلة المانع
لعدم عدم مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع مثبت
في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة عدم ومانع مضاف الى العدم
الاول من المرتبة الثالثة وفي المرتبة الخامسة يزداد عدمين ومانع
مضاف الى المانع الاول من المرتبة الرابعة ويتحقق في كل مرتبة ما يقابل
لازمها الموجود وانما احتجنا الى تكلف السلسلة في العدمات لما سبق
من ان التحقيق ان ينسب العدم الى العدم قوله فيلزم التس المستحيل
في اسباب وجوده بخلاف التس اللازم في الشق الاول فانه كان
في اسباب عدمه باعتبار اللوازم على ما قررنا واعلم انه يفهم من نحو
تقريرنا لهذا المقام ان التس في الشقين في الامور المترتبة بحسب
الذات والفرق ما اشرنا اليه آنفا ويأبى عنه ظاهر قوله في الشق الاول
المترتبة بحسب الحدوث فالاولى ان يحمل الترتب بحسب الحدوث
على ظاهره ويكون الفرق بين تسلسل الشقين بان الاول تسلسل في الامور
المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان اعني موانع الاجزاء
والثاني تس في العلل المجتمعة المترتبة بحسب الذات اعني اسباب
وجود كل واحد من الموانع فان قلت يحتمل اختيار الشق الاول ومنع
الاجتماع وكذلك في موانع موانع الموانع الى ما لا يتناهى قلت فيوجد
سلاسل غير متناهية وهو بط على ما سبق على انه يلزم التس المستحيل في
اسباب وجود كل واحد فتامل لعل الله يوفقك لما هو خير من هذا فان
كلماته رموز يأخذ كل منها بقدر ما في وسعه قوله الوجه الرابع
ما عدل بعض المتاخرين هو مولانا علي الطوسي وهذا الوجه ابطال لسند منعهم

مقدمة من مقدمات النقض الاجمالي على دليلهم بجريانه في الحوادث
اليومية ويمكن ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة وكذلك الوجه
الخامس فغايتها ابقاء النقض على حاله فان قلت يلزم على هذا
ان يحصل ما قاله الامام الغزالي وجه آخر ايضا قلت لما كان معترضا
عليه بين القوم لم يعده وجه آخر او الكلام في نقل الوجوه المعتدة
به بين القوم وانما نقله لدفع الاعتراض عليه ولو لوحظ تحقيق الشارح رحمه الله
لم يكن الوجه الرابع وجها ويكون ما قاله الامام وجها **قوله**
قلت هذا بديهة الوهم لا بداهة العقل بناء على ان الحالة المتحققة
فيها سبق القديم على كل واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معينا
ولا استمراره على ما توهمه المجيب وبنى عليه الحكم بالمنافات **قوله**
واما الغير المتناهية فيتحقق سبق القديم على كل واحد منها مع دوام
المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه سبق القديم على جميع ما يصدق
عليه الحادث في زمان واحد بل في ازمنة غير متناهية وهي الحالة
التي يتحقق فيها سبق سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحدوث
فالقول بان الحالة زمان ما محل تامل اذ ليس زمان من الازمنة يتحقق فيها
سبق القديم على كل واحد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد
الموجودة في بعض النسخ غير الافراد الموجودة ومعناه غير كل واحد
من الافراد الموجودة اذ لا شك في انه عين جميعها فان المراد من المجموع
ههنا الامور التي لا يخرج عنها واحد لا المجموع المركب من الاجزاء والهيئة
الوحدانية العارضة لتلك الاجزاء لان المجموع بالمعنى الاخير انما
يطلق على المتناهي كما يفهم من شرح المواقف كذا افيد **قوله** وهو

وهو توهم بعيد او رد عليه بان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم
والظاهر ان اتصاف فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به
بل المجموع ههنا ليس بقديم ولا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير
المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا
بان الحركة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء من
الزمان فظهر ان كلام القائل غير مبني على ما توهمه الشارح رحمه الله ودعوى البداهة
في استلزام حدوث الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير المتناهي
المتعاقبة الاجزاء فاسد اقول هذا مدفوع بما سيحققه الشارح رحمه الله من ان
الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم يكن موجودة مجتمعة فهي موجودة
متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان
كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من
ان يكون في الآن والزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع
او على سبيل التعاقب وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد فان الامتداد
الذي ترسمه الحركة بمعنى التوسط انما هو بحسب التوهم **قوله** فيتكافأ
عدد السابقيات والمسبوقيات في ما فوق المعلول الاخير يعني ليس الكلام
في تطبيق احد المتضائفين على الآخر حتى يقال ان مسبوقية كل واحد
من آحاد السلسلة ينطبق على سابقية علتها عليه لانها غير متناهية بل
الكلام في ان عدد احدهما لا يزيد على الآخر بل يوجد بازاء كل واحد من
آحاد احدهما واحد من آحاد الآخر مع قطع النظر عن كونه مضائفا له
قوله اما اذا كان من الجانبين فلا يتمشى هذا الدليل الى قبل لا يخفى
ان اللاتناهي من جانب المعلول انما هو بمعنى لا يقف لا ان اللاتناهي

واقع كما قالوا ان فى مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام وفى
الاعداد تسلسلا بمعنى لا يقف مع ان خروج جميع المقدورات
والاقسام والاعداد الى الفعل محال انتهى اقول فعلى هذا كلام الشارح
مبنى على ارخاء العنان مع الخصم والا فلا احتياج لاجراء برهان التضايف
الى ها التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد من قطعى
السلسلة المبتدا احدهما من واحد الى ما لا يتناهى على سبيل التصاعد
والاخر منه الى ما لا يتناهى على سبيل التنازل ثم اجاب بعض الافاضل
بانه لما اقتضى قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها وقدم
مطلق الزمان والعناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يوجد الحوادث
دائما ازلا وابدا على ما هو مذهب الفلاسفة فللمتوهم ان يتوهم كون
تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة فى الزمان بمعنى
ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا فى تلك الازمنة والحصول فى الزمان
اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح
وايده بما نقله عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال ان الماضى
من الحركة موجود فى الماضى من الزمان وان لم يكن موجودا فى الحاضر والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود فى المستقبل من الزمان وان
لم يكن موجودا فى الحاضر والماضى من الزمان انتهى فيمكن ان يكون التجاء الشارح
الى ما التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد منهما مبنيا على
هذا فان قلت ان الحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود
الخارجى متناهية على ما سيصرح به الشارح فالتسلسل ليس الا فى الماضى
فجريان برهان التضايف لا يحتاج الى ما ذكره الشارح بل يكفى ان يقال لانم

لانم عدم تناهى السلسلة من الطرفين اذ ما ذكره لا يقتضى فى طرف
الاستقبال الا عدم التناهى بمعنى عدم الوقوف عند حد قلنا
ان الكوائن ماضيا ومستقبلا كل موجود فى زمانه وهى بجميعها حاضرة
عند الاول تعالى لا ماضوية ولا استقبال بالنسبة اليه تعالى ليس عند
ربك صباح ولا مساء وانما هى بالنسبة الى الداخلين تحت حيطة
الزمان فيحتمل ان يكون تسليم الشارح كون الحوادث مما لا آخر لها كما انه
لا اول لها والتجاء المذكور مبنيا على هذا وهذا هو ما اختاره صاحب
المحاكمات فى تحقيق علمه تعالى واختاره الشارح فى الزوراء وان كان مغايرا
لتحقيقه العلم فى هذا الشرح على ما سيظهر فان قلت فاجراء برهان
التضايف يدل على بطلان التحقيق المذكور اذ هو مستلزم لوجود الامور
الغير المتناهية ويجرى البرهان فيه قلت ذلك التحقيق مبنى على وحدة
الوجود وعلى ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل واحد من الكوائن طور
من اطوار العلة والزمان الذى هو عرش الحوادث الكونية بمجموعها طور
من اطوارها ايضا فالكل مغاير للعلة بالاعتبار وفى حد ذاته معدوم
وباعتبار العلة يكون الجميع متحد امعه فى الحقيقة الا انها طور وراء طور
العقل ويعرف بناء التحقيق المذكور على ما ذكرنا بمطالعة زوراء الشارح
وتعليقاته عليها وشرحها لافضل تلامذة الشارح مولانا كمال الدين
حسين اللارى قوله ومن البين هذا البرهان يجرى فى الامور
المتعاقبة فى الوجود ايضا اى كما فى الامور المترتبة المجتمعة لكنه لا يجرى
فى بعض ما يدعى تناهيه كالبعد وكالامور المترتبة وضعا اللهم الا ان يعتبر
فيها التقدم والتأخر وضعا وهما متضايفان قوله والدهر وعاء

الزمان في الحاشية قال بهمنيار ليس للدهر والدهور امتداد الا في الوهم
ولا في الاعيان والا لكان مقدار الحركة انتهى يعني ان الدهر عبارة عما لا
يقع فيه التغيرات ولا يعرض فيها قبليات وبعديات فان ما فيها متقارن
دائما لا في الزمان مما يعرض له القبلية والبعدية فان الزمان السابق عنده غير
الزمان اللاحق اذ لا يبقى بالنظر اليه تدريج ولا تغير من حال الى حال مثلا انما
لبس الملك اليوم لا يفارق السمع الحاصل في الدهر ابدا ومن ثمه يكون المتجردين
عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث
الآتية في الزمان الثانية وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان ووعاء له
ويحصل في هذه النشأة لمعات من هذه الحالة كالبرق الخاطفة لبعض النفوس
الكاملة كما ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع **قوله** فليتأمل
قيل لعله اشار اليه ان الشيء لما لم يكن احاده مجتمعة فكيف يعرض له العدد
الغير المتناهية واين يتحقق هذا الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي
فيمتنع تحقق العدد الذي دي كله وجزؤه في معروض عروضه له على تقدير
التعاقب وفيه ان تحقق المجموع المذكور تدريجي في الازمنة الغير المتناهي
فكذا عروض العدد الغير المتناهية له ويكفي هذا التطبيق على ما قاله الامام
الرازي في المطالب العالية من انه استقر الى بعد الافكار المتتالية في
اربعين سنة متوالية على ان ضبط الوجود الخارجي للامور الغير المتناهية
في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق فيها وقال بعض المتأخرين من
المحققين اذا كان مجموع الامور المتعاقبة موجودا في مجموع الزمان فيتحقق الانطباق
بحسب الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان ايضا لان الانطباق
حكمه حكم المنطبقين وظاهر انه يكفي ذلك في جريان البرهان فتأمل انتهى فالحق

فالحق انه اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة فان قلت يمكن ان يكون
اشارة الى ان لزوم مساواة الكل الجزء لوجود الامور الغير المتناهية
ظاهر اذ كل من الجزء والكل غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد من الآخر
فلا حاجة الى التطبيق لابطال الامور الغير المتناهية بلزوم احد المحذورين
اما كون الزائد كالناقص واما التناهي على تقدير اللاتناهي قلت لانك
ان بديهة العقل حاكمة بان السلسلة المفروضة من المعلول الاخير الى ما
لا يتناهى ازيد من المفروضة مما قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس الزيادة
والنقصان من خواص الكم المتناهي على ما توهم كيف والحكماء ذهبوا الى
لاتناهي النفوس الناطقة والنظام الى لاتناهي اجزاء الجسم ومنهم
من يثبت لله صفات غير متناهية والذاهب الى وجود الآحاد الغير
المتناهية في قوة الذاهب الى زيادة غير متناه على آخر ضرورة انه اسقاط
واحد يبقى جملة غير متناهية ايضا كانت انقص من كلها وقد يقال في
الرد على جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة ان الامتياز بين
الآحاد بالترتيب والتقدم والتأخر اي كالترتيب كان مما لا بد منه لجريان
التطبيق اذ يلزم حينئذ من تطبيق اول احد السلسلتين باول الاخرى انطباق
البواقي بالبواقي وذلك الامتياز والترتيب في الامور المتعاقبة اما
بحسب التقدم والتأخر بالزمان او الطبع مثلا واياما كان فالتقدم والتأخر
متضايفان لا تحقق لاحدهما بدون الآخر لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن
ان يتحقق شيء منهما في شيء من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا
تحقق مثلا امس والمتأخر اليوم فان تحقق الاضافيان امس في الخارج
لزم تحقق التأخر بدون المتأخر وان تحققتا اليوم لزم تحقق التقدم

بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم لزم الانفكاك
ولا يرد عليه النقض بالمعدات فان تقدمها وتاخرها في الاذهان
كما قال هذا القائل في جواب السؤال عليه بالمعدات وهي في الاذهان
ليس الا متناهية اذ لا تحيط بها الاذهان السافلة وحصولها في المبادي
العالية على سبيل الاجمال فلا ينتقض القول المذكور باجزاء الزمان
ولا بغيره من المتعاقبات ولا يندفع ايضا بطريق المعارضة بالقلب
بان يقال يدل على نقيض ما ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية
المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على
على وجود بعض آخر فلا يجامعه والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان
والتقدم والتاخر وكما ان الامكانات متحققة مع عدم الممكنات
فكذلك التقدم والتاخر متحققان معا مع عدم المتقدمات
والمتاخرات اذ الامور العامة من ثواني المعقولات على ما هو التحقيق
فان قلت ان تحققهما مع عدمهما باعتبار الوجود الذهني لهما ولا
تمايز باعتباره على ما سبق اليه الاشارة قلت لما ثبت تحققهما
معا باعتبار الوجود الذهني لاطرافهما ومعلوم ان لتلك الاطراف
وجود خارجي بالنحو الذي ذكره الشارح فيحصل الامتياز باعتباره
ويجري التطبيق فتامل ولعل هذا القائل القى هذا الكلام الى البعض بلا سند
مقابلة الكلام الامام والا فتحقيقه ايضا جريان برهان التطبيق في الامور
المتعاقبة على ما يظهر من كلماته في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب
قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس
الناطقة المجردة قد سبق من الشارح ما يبطل عدم تناهيهما وهو ان

وهو ان الترتيب بحسب الحدوث الزماني مع الاجتماع كاف لسوق
البرهان وهذا ثابت فيها على ما ذهب اليه ارسطو من ان حدوثها
بحدوث الابدان وايضا نفس الابن متوقف على بدنه المتوقف على
نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتيب طبيعي ايضا قوله
بل ربما كانت الزيادة في الاوساط اعترض عليه بانه لا يخلو من
ان يكون كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة
التامة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته
واحد في الجملة الناقصة فح يلزم التساوي بين الجملتين واما ان يوجد
في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد في الجملة الناقصة
فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة
ربما كانت في الاوساط ليس بقادح في شيء من المقدمات المذكورة واجيب
بانه ان اراد يكون كل واحد في الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد
الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظيرة لمرتبته واحد فظاهر انه لا يتصور
بدون الترتيب والمفروض عدمه وان اراد انه لا يزيد عدد الزائدة
على الناقصة على ما يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد الخ اذ ماله عدم
ازدياد آحاد الزائدة على احاد الناقصة فيحتاج الى الدليل ويمنع الانقطاع
كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه على غير متناه مما
لا يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل بما ذكره الشارح
سابقا بقوله بان يلاحظ العقل ان كل واحد فتامل قوله وان
شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية
فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه وهو الاثنان

فيكون مبدا السلسلة الغير المتناهية المترتبة العلة الاولى فان الواحد
علة الاثنين وهو للثلثة وهي للاربعة الى ما لا يتناهى فيكون التس
في المعلولات اذ الانتقال من العلة الى المعلول بخلاف التوجيه الاول
فان مبدا السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول الاخير فيكون التس في العلل
اذ الانتقال من المعلول الى العلة ولا شك ان برهان التطبيق
يجري في تسلسل المعلولات ايضا على ما صرح به قدس سره في تعليقاته
على حكمة العين ويلزم من هذا التوجيه انتهاء سلسلة المجموعات الى المجموع
لا يكون مجموع ازيد منه متناهية الاحاد والا لم يلزم تناهي المجموعات
فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الآحاد فظهر
التناهي على تقدير اللاتناهي في الامور الغير المتناهية مطلقا فان قلت
يرد على التوجيه الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق في مراتب
الاعداد بناء على انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تقف
لا بمعنى وجود الامور الغير المتناهية قلت عروض الاعداد للمعدودات
في نفس الامر اذ العقل يخترعها اختراعا صحيحا يحكم باتصافها بها
في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الغير المتناهية اتصفت بالاعداد
الغير المتناهية فنطبق السلسلة المبتداة من الواحد على السلسلة المبتداة
من الاثنين مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد
بل بين معروضاتها على ما اشار اليه الشيخ اخرا بقوله ثم عدم ترتب
العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي ترتب معروض تلك الاعداد نعم
ذكر الواحد والاثنين والثلثة ليكون ترتب السلسلة على التوجيه الثاني
على عكس الاول فتامل قيل يسنح لي في ابطال الامور الغير المتناهية وجه

وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير
المتناهية مطلقا سواء كانت مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز
في القلة عن الواحد وفي الكثرة عن الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص
يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية
التي هي الكل والواحد هذا والاولى ان يقال بدل قوله في الكثرة عن الغير
المتناهي عن مجموع الامور الغير المتناهية بحيث لا يخرج عنها واحد
حتى لا يتوهم انه يلزم من انتهاء الزيادة الى اللاتناهي تناهي الزيادة
ويقال ان الزيادة على غير المتناهي لا يمكن وح يسهل ابطال الامور
الغير المتناهية مطلقا من غير احتياج الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم
المحال الذي هو مساواة الكل للجزء وقد سبق منا ما يدفع هذا فتذكر
قال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية
التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان
تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما
ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه
ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل هنا واقعا في امتداد سلسلة
الاجزاء المتزائد بعضها على بعض الى غير النهاية والظاهر انه ليس كذلك
بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي
ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزائدة بعضها على بعض وعدم
انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة
المفروضة باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل
الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله

ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد الناقص غير متناهية
لكون مرتبة الناقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام وقياس
السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية
على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى في تركب
الاجسام منها مع ظهور الفارق انتهى اقول لا نسلم ان الكل طرف
لسلسلة الزوايد كما ان الواحد طرف لسلسلة النواقص وكذلك الزائد
العارض للكل طرف لسلسلة الزائد كما ان الناقص العارض للواحد
طرف لسلسلة الناقص واشتمال الكل على الجميع لا ينافي هذا كما ان الكل
المقطع منه واحد يشتمل على اجزائه المتزائدة بعضها على بعض مع
انه واقع في امتداد سلسلتها وزايده واقع في امتداد سلسلة زائدها
وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من حيث انه
يصدق عليه مفهوم الزائد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا
للوقوع في امتداد السلسلة لم يجز جعل المجموع الذي هو الكل طرفا
لسلسلة المجموعات مع ان الشارح جعله كذلك على ما يظهر بعد التأمل
في توجيهه في هذا المقام لجريان برهان التطبيق في الغير المترتبة ايضا
للزوم الترتب لها باعتبار المجموعات وهذا هو السر في سنوح هذا الوجه للقائل
في هذا المقام واما كون القول بعدم تناهي مراتب الناقص في السلسلة
المفروضة باطلا قطعا فباطل قطعا كيف ولو انتقص منها شيئا
فشيئا يذهب الانتقاص الى ما لا نهاية مع ان الواحد انقص
المراتب ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين وانقسام السلسلة المذكورة
الى ما لا يتناهى ظهر من انقسام الجسم الى ما لا يتناهى لوجود الامور الغير

الغير المتناهية فيها بالفعل دونه **قوله** فان قلت انما يلزم
ما ذكرت لو هذا السؤال منع لاستلزام وجود الامور الغير المتناهية
مطلق الترتيب باعتبار المجموعات حتى يجري فيه برهان التطبيق وروده
على التوجيه الثاني اظهر كما لا يخفى على المتأمل **قوله** فيتعدد تمام ماهية
شيء واحد وهو محال اذ يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان
كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه لا يقال تقدم
العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقدمها بالاعداد فيلزم الترجيح بلا
مرجح ايضا لانا نقول التقدم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل
حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان
العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد
المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء
من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح الجديد للتجريد فان قلت
لا نسلم استحالة تقوم الشيء بامور يستغني عن كل واحد منها لاشتمال بعض
هذه الامور على البعض الآخر وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون مجموع
الماء والارض او مجموع الهواء والماء جزءا للمركبات قلت ان ذلك
الاشتمال في كذا استحالة عدم كون مجموع الماء والارض مثلا جزءا للمركبات
لا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا الكلام منهم مبني على اعتبار
الجزء الصوري على ما يدل عليه قوله قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان
لكل عدد دله **قوله** وح يكون كل مرتبة من مراتب العدد نوعا آخر
متمايزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة للمواد
فيكون دخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد التي تحته فان قلت

على تقدير نفي الجزء الصوري ايضا لا يلزم من كون كل واحد من الوحدات جزءا
الثلثة ان يكونا معاً جزءا لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها اذ
لا يلزم من كون كل واحد من امرين جزءا ان يكونا معاً جزءا له الا ترى ان كل
واحد من المادة والصورة جزء لمجموعهما وهما معاً نفس لا جزءه
فظهر انه لا يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان
كل واحد من اجزاء شيء جزءا لامر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين
ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرها المعترض او جزءه كما فيما نحن فيه
و ذلك بديهي وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء الشيء داخلا
في امر ويكون ذلك الشيء خارجا عنه فتامل اعلم انه على تقدير عدم
تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الاثار المخصوصة مترتبة على
خصوص العدة المعينة كما ان في البسائط يترتب على نفس الذات المخصوصة
صرح به بعض المحققين في تعليقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة
والصورة ما كان الشيء معه بالقوة او بالفعل لا الهيولى والصورة
حتى يقال انهما مختصان بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص
الانواع الحقيقية من الاعراض بعدم المادة والصورة مطلقا لا ينافي
ثبوتها في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة الذي
لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزءان احدهما وهو الحركة يحصل معه
المركب بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه المركب بالفعل والعدد
من الاعتبارات العقلية ثم انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة
وبين الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشرح الجديد للتجريد
على ما صرح به الشارح في تعليقاته على شرحه وقد تخص المادة والصورة

والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام كما يفهم من كلام المحقق
الشريف قدس سره في حواشيه على الشمسية حيث قال ان اطلاق
المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافات
بينه وبين ما ذكر قدس سره في حاشية التجريد من ان المراد بالعلة المادية
والصورية ما يعم الاعراض اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية
تعميم المادة والصورة بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلامه قدس سره
في الموضعين يطلب من تعليقات الشارح على الشرح الجديد للتجريد هذا وما
يقال من ان العدد يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة
ليس بعدد اذ الشيخ الرئيس ابطل كونه كما عن الرأس وهي كما يصدق
على فرد من افرادها كذلك يصدق على كثير منها كما هو شان الكليات
وصدق الوحدة مناف لصدق الكم والعدد كم منفصل فلا يتحقق
بمحض الوحدات فيجاب عنه بان صدق الوحدة عليها باعتبار
كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق عنوان الوحدة على كل
واحد من اجزاء الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق عليه العدد
والكم المنفصل فلا منافات فتامل قوله ثم عدم تركب العدد من
الاعداد التي تحته له جواب آخر عن السوال المورد بقوله فان قلت
فان كان متعلقا بالتقرير الاول من ان يقال ان الاقل ليس جزءا للاكثر
بناء على ان العدد الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر فوجه دفعه ان يقال
لا يلزم من عدم كون عارض شيء جزءا لعارض شيء آخر ان لا يكون
ذلك الشيء جزءا لذلك الشيء الآخر فان الاقل جزء الاكثر سواء كان
العدد العارض للاول جزءا للعدد العارض للثاني اولا كما قال رحمه الله

فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا الخ وان كان متعلقا بالتعريف الثاني
فوجه الدفع انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة نفس العدد بل
المعدودات ولا شك ان الاقل جزء للاكثر فيهما سواء كان في
الاعداد كذلك او لا وبالجملة لا احتياج لاجراء برهان التطبيق بالتعريفين
المذكورين الى التزام كون العدد متحققا بمحض الوحدات بدون
الصورة النوعية **قوله** وعلى ذلك اى وعلى وجود المجموع
المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم من
كلامه رحمه الله ولا دخل للتالي فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى ويدل
عليه قول الشارح في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب وصفاته العلى
فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواحد ومعلوله
الشيء ثالث مع ان مقصود الشارح يتم بالتالي ولا يلزم من لزوم
التالي للاول ان يكون له ايضا دخل اذ لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم
نعم يصح الاستدلال بما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى بان يقال
انه يدل على الاول ويلزمه التالي فافهم **قوله** من غير توقف على
ابطال الدور والتسلسل فيه اشارة الى الرد على العلامة التفتازاني حيث
زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف والاستلزام والتالي اعم
من الاول اذ معنى التوقف ان ياخذ ابطال الدور والتسلسل مقدمة في
الدليل لا ان ينتقل الى ابطالهما بعد اثبات المطلوب كما في البرهان
المذكور هنا فان هذا استلزام من غير توقف ايضا ان مراد العلامة
التالي ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال الدور والتسلسل سو

سواء اخذ جزء في الدليل او ينتقل اليه بعد اثبات المطلوب يدل
عليه قوله في شرحه للعقائد بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
فهذا الاعتراض ناش من عدم التفطن لمقصوده رحمه الله هذا فان قلت
ان الاعتراض انما يكون على الظاهر دون المراد قلت فح يكون مؤاخذة
لفظية **قوله** فعلته اما نفس المجموع او جزئه الخ فلو لم يكن المجموع
موجودا آخر غير الاحاد بل يكون هناك محض الآحاد لما احتاج المجموع
الى العلة ولما كان وجه للترديد في علته فعلم ان وجود المجموع لازم
لوجود الآحاد وهو غير كل واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود
امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في
الثلثة يكون مجموعهما داخلا في مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه
فقد تم استدلال الشارح رحمه الله بالبرهان المشهور على مقصوده من
وجود المجموع المغاير لكل واحد من الآحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر
قوله ولا قدح في هذا الدليل الا بان يختار استناد المجموع الى جزئه
على ما فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا قدح في هذا الدليل بانه لا يوجد
غير الآحاد كما توهم صدر المدققين بل باختيار استناد المجموع الى
جزئه على ما فصله رحمه الله في رسالته القديمة في اثبات الواجب حيث
قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة
للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى وهذا
الاختيار لا ينافي مقصوده رحمه الله بل يؤيده كما لا يخفى على المتامل هذا
واعلم ان صدر المدققين زعم انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية
لم يكن هناك موجود آخر وراء الآحاد وكذا لو اعتبر الهيئة الاجتماعية

معها اذ المركب من الموجود والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتباري
ولا يخفى انه مخالف لحكم العقل فان بديهة العقل حاكمة بانه اذا وجد
زيد وعمرو يوجد مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي هي
امر اعتباري فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء آحاده و
والآحاد بالاسر ههنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة واعترض
على هذا بانه لو لزم من تحقق اثنين تحقق ثالث لزم تحقق اثنين
لا تحقق امور غير متناهية اذ الثالث مع الاثنين ح يستلزم
تحقق رابع وهو مجموع الثلثة وهكذا واجاب عنه بعض المتاخرين
في تعليقاته على الرسالة القديمة في اثبات الواجب بانه اذا
تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة ان ههنا شيئا معروض الكثرة
والاثنينية وظاهر ان كل واحد ليس كذلك فبالضرورة لابد
من تحقق امر آخر واما لزوم التسلسل فمدفوع بان اعتبار مجموع الامرين
مع كل واحد اعتبار للشيء في الشيء مرتين وهذا باطل فلا يلزم
تحقق آخر بخلاف اعتبار هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح يستلزم
فتحقق آخر فتامل **قوله** فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون
معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان اي يلزم من جريان برهان
التطبيق في مطلق الامور الغير المتناهية المترتبة وغيرها ان يكون
معلومات الله تعالى متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها وجود الامور
الغير المتناهية في علمه تعالى ازلا وابدا ولا فرق في جريان البرهان
بين وجودها في العلم والخارج كما لا يخفى فيلزم تخصيص البرهان بالامور
الغير المتناهية المترتبة حتى يقال ان معلومات الله تعالى ولو كانت غير

غير متناهية الا انها غير مترتبة او القول بتناهي معلومات الله تعالى
والا انتقض البرهان والجواب انا لا نم وجود الامور الغير المتناهية
بصورة مفصلة في علمه تعالى ولو كان تعالى محيطا بجميع الامور الموجودة
والمعدومة بناء على جواز ان يكون علمه تعالى بها امرا بسيطا واحدا
سواء كان عين ذاته تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة او قائما به كما
سيذكره الشارح في بحث العلم هذا ما ظهر لنا في تقرير السؤال والجواب
وللناس فيما يعتقدون مذاهب واما تقرير السؤال بانه يستلزم من جريان
برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية سواء كانت موجودة في الخارج
او في الذهن فمما يأباه قوله مما ذكرت اللهم الا ان يراد به اعم من المذكور
بالفعل او بالقوة فان الشارح لما قرر جريان برهان التطبيق في الامور
الغير المتناهية المترتبة وغيرها بناء على استلزامها الترتيب فكانه
ادعى هذا البرهان جار في مطلق الامور الغير المتناهية سواء كانت
مترتبة اولا وسواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن ولا يخفى انه
تعسف **قوله** فان قلت معلومات الله تعالى الخ يعني نحن نقول ان
معلوماته تعالى غير متناهية في انفسها مع قطع النظر عن العلم ويجري
التطبيق فيها باعتبار انفسها مع قطع عن كونها موجودة بصور
مفصلة فهذا تغيير للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون المعلومات
غير متناهية تحقق الامور الغير المتناهية بحسب احد الوجودين بناء على
انها في الوجود العلمي متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب
الوجود الخارجي فلا نم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدأ ومنتهى
وان كانت لا تقف عند حد فيما لا يزال فلا يجري البرهان في معلومات الله

تعالى

باعتبار شیء من الوجودین والاحصر فی تقریر السؤال المشهور علی برهان
التطبیق ان یقال ان برهان التطبیق منقوض بمعلومات الله تعالی فانها
غیر متناهیة مع جریان البرهان فیها وتقریر الجواب انه ان ارید بعدم
التناهی عدم التناهی بحسب علمه فلا نم لجواز کون علمه تعالی بسیطا
واحدا اذ هی هناک متحدة غیر متکثرة وان ارید عدم التناهی بحسب
الوجود الخارجی فلا نم ایضا بناء علی ان الحوادث لها مبدأ ومنتهی
وان کانت لا تقف عند حد فمعنی عدم کون المعلومات متناهیة انها
لو وجدت فی الخارج او فی العلم بالتفصیل یکون غیر متناهیة وعلی
هذا یکون السؤال والجواب واحدا **قوله** واعلم ان المتکلمین لما
الغرض من هذا الکلام دفع الجواب عن السؤال المشهور علی برهان التطبیق
فبقی الوجود الذهنی واثبات علمه تعالی بالحوادث الغیر المتناهیة
والالتجاء الی القول بحدوث التعلق حتی لا یلزم التعلق بین العالم
والمعدوم الصرف وتقریر الحوادث ظاهر ووجه الدفع ما ذکره
بقوله وانت خبیر الخ **قوله** وفیما ذکرنا مخلص عن ذلک
ای عن لزوم علوم کونه عالما فی الازل بالحوادث تعالی عن ذلک
اذ لا یلزم فیما ذکره الالتجاء الی القول اذ لا یلزم علیه التعلق بین
العالم والمعدوم الصرف علی تقدیر قدم التعلق لوجود العالم ح
فی علمه فی الازل ومن هذا یعلم ان المراد بالعلم البسیط غیر ذاته لا عینه
کما ذهب الیه الفلاسفة اذ الاشکال علی تقدیر العینیة بلزوم التعلق
بین العالم والمعدوم الصرف باق وسیأتی لهذا نوع تفصیل فی
الشرح فی مبحث العلم واستنبط بعض المدققین مما ذکره صاحب

صاحب المحاکمات فی تحقیق علمه تعالی من ان المعلومات کل فی وقته حاضرة
بانفسها عنده تعالی ازلا وابدا جوابا للمتکلمین النافین للوجود الذهنی
وهو ان یقال کما کان ذاته تعالی لا یدخل تحت تصرف الزمان وجمیع
الازمنة حاضرة مع جمیع الزمانیات کل فی وقته ونسبته الی الجمیع علی
السواء کذلک صفاته تعالی لیست زمانیة اضافیة کانت
او حقیقیة وح یتعلق العلم الازلی تعلقا ازلیا بالمعلومات الموجودة فیما
لا یزال سواء کان اضافة او صفة ذات اضافة من غیر لزوم التعلق
بین العالم والمعدوم الصرف وقال هذا الجواب اسلم مما اختاره الشارح
ههنا من ان علمه تعالی اجمالی لما فیه واعترض علیه بعض الافاضل
بان فیه اعترافا بخلاف ما یدل علیه السابق من عدم وجود الامور الغیر
المتناهیة مطلقا وذلک لان مبناه علی ادعاء کون المعلومات والحوادث
الیومیة الغیر المتناهیة موجودة فی الخارج فی ازمنة غیر متناهیة موجودة
حاضرة کل منها بجمیع اجزائها بانفسها ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
الصرف بنفسه عنده تعالی بدیهی البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا
بل مبناه علی اجتماع تلک الاجزاء فی الوجود الخارجی علی ما لا یخفی علی المتأمل
وایضا کون ذاته تعالی بحیث یکون الزمانیات مع ازمنتها حاضرة عنده
یعنی اثبات صفة العلم وادعاء عدم کونها زمانیة اقول الجواب
المذکور انما یتم علی القول بوحدة الوجود اذ علیه یکون الکل متحدا مع
العلة بالحقیقة ولا یکون المباینة بین العلة والمعلول الا باعتبار
اذ ح یکون عن کل من اجزاء العالم طورا من اطواره وحالا من احواله و
وصفا منه او صفة الی غیر ذلک من العبارات وکذلک الزمان الذی

هو عرش الحوادث الكونية مع جميعها طور من اطواره فكل ممكن
في ذاته هالك ومن حيث انه طور من اطواره ليس مباينا بالحقيقة
بل بالاعتبار فلا يمكن جريان برهان التطبيق على هذا التحقيق في معلوماته تعالى
ولو قيل بوجودها عنده تعالى ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم على
هذا التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن
الجواب المذكور مبنيا على ما ذكرنا لما كان للذهاب الى كون علمه تعالى
حضوريا وجه ايضا مع ان الشيخ في زوراته ذهب اليه نعم ينبغي
انه لا احتياج على هذا التحقيق الى اثبات صفة زائدة مسمى بالعلم
على انه طور وراء طور العقل ولذا لم يذهب الشيخ في هذا الكتاب
الى كون علمه تعالى حضوريا فانه في هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب
الالهية على طور العقل لدفع شبه القاصرين والمعاندين وتحقيقها
بامثال هذا لا يدفعها فانه افشاء السر الربوبية وكتمانه بقدر الامكان
لازم على ما اشار اليه رئيس العارفين الامام علي زين العابدين حيث
قال اني لاكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا وقد تقدم
في هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله الحسنا فيا رب جوهر علم لو ابوح
به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ولاستحل رجال مسلمون دمي
يرون اقبح ما يأتونه حسنا بيت مشكل خويش بر پير مغان بردم
دوش كو بتائيد نظر حل معما ميكرد گفت آن يار كزو گشت سر دار
بلند جرمش آن بود كه اسرار هويدا ميكرد **قوله** وهو العقل البسيط
الى قوله سبب للصور التفصيلية في اذهاننا فيه اشارة الى تفسير العلم
الاجمالي وبيان كونه علما بالفعل وسببا لنوع تفصيل للعلم الاجمالي مسئله

في مسئلة العلم ان شاء الله تعالى **ثم اقول** كما ان البعد المكاني لحاشارة
الى رد استدلال آخر للفلاسفة على قدم العالم وتقريره ان الامتداد
الزماني غير متناهية اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان عليه والا يلزم ان يكون
الزمان قبل وجوده موجودا بناء على ان التقدم الذي لا يجامع معه
المتقدم مع الآخر انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها
ثانيا وبالعرض ولما كان بعض اجزاء الزمان متقدما على بعض والامتداد
لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود فيلزم ان يكون الامتداد
الزماني له راسم موجود وهو الآن السيالة المنطبقة على التوسطية
الموجودة في الخارج اذ كما هي ترسم الحركة بمعنى القطع بسيلانها
كذلك الآن ترسم بسيلانها الامتداد الزماني المنطبقة على الحركة بمعنى
القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع ان
الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه كما ان البعد
المكاني متناه على ما ثبت بالبراهين القاطعة وباعترافهم ايضا مع
ان الوهم يأبى عن تناهيه وكذا قولهم الامتداد لا يكون كذلك
الا اذا كان له راسم موجود غير مسلم **فانا** نجزم بالتقدم والتأخر
بحسب الوضع والرتبة في الامتداد المكاني من غير ان يكون له راسم
موجود فلو فرضنا لا تناهي الامتداد الزماني ايضا لم يلزم قدم جسم
ما بناء على منع اقتضائه الراسم الموجود وقوله **بل** نقول توهم هذين
الامتدادين مذكور في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما
معناه ان الامتدادين لما كانا بمحض الوهم ممتنعين بحسب العقل
فكيف تقتضيان راسما موجودا سواء كانا متناهيين اولا فالقول

بان الامتداد الزماني وان لم يكن موجودا في الخارج الان وجوده في
الخيال بتقدم بعض اجزائه على بعض لا يكون بدون راسم موجود حتى
يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل فعلى هذا الكلمة بل للترقي
ويمكن ان يكون المعنى انه لا تناهي لهذين الامتدادين انما هو بمحض
الوهم فاقتضاء الامتداد الزماني راسما موجودا لا يفيد مطلوبهم وح
يكون اضرابا من منع الاقتضاء الى المنع الاول فتامل **قوله** اذا
كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه الخ اشارة الى
دفع ما يتوهم من انه ليس قبل الزمان شيء والا يلزم وجود الزمان قبل وجوده
فيكون الزمان غير متناه فلا شيء قبله ووجه الدفع انه لا شيء قبله لانه
متناه والممكنات كلها زمانية لا لانه غير متناه كما توهم واما ما يقال
انه يتقدم العدم عليه تقدما لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر وهو
المراد من التقدم الزماني وهو انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان
ولما عداها ثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان قبله فالجواب ان المتكلمين
اثبتوا قسما سادسا وسموه تقدما بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان
عليه وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه من هذا القسم
وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل والبعد انما يعرض اولا
وبالذات لاجزاء الزمان فتقدم الزمان لما لم يكن زمانا لا بد ان يقع
في زمان قلنا ان اراد بعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به
ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يجوز
نفس العدم قولهم العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم

مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذا في الشرح الجديد للتجريد وقول
يدل على كون القبلية من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان انه اذا قيل
وجود زيد قبل وجود عمرو اتجه السؤال فلو اجيب بان الاول كانت
مقارنة لحادثة الفلانية والثاني للاخرى والاولى كانت قبل الثانية
اتجه السؤال ايضا فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت
اليوم وامس قبل اليوم لم يتجه السؤال ورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان
انقطاع السؤال انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في لفظ امس
كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في لفظ غد فلو سئل لما ذا كان امس متقدما
على اليوم كان كما لو قيل لما ذا كان الزمان المتقدم متقدما على المتاخر
وهذا مما يعد سخيفا وان اردت تفصيل المقام ففي الشرح الجديد و
تعليقات الشارح عليه **قوله** فهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي
انقطع من نفسه الركون الى المذهب الباطل في هذا المطلب اي بملاحظتها
يعلم ابطال الاستدلال الاخير للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر الركون
الذي هو الميل اليسير اشارة الى كمال ضعف هذا الاستدلال لابتنائه
على المقدمات الواهية الظاهرة دفعها ولذا اخر الشارح ره ابطاله
عن ابطال الاستدلال الاول ح لم يذكره الشارح ره لظهور استنباطه
من المقدمات الواهية التي ابطلها الشارح ره في هذا المقام ولما بطل ما تمسك
به الفلاسفة في قدم العالم بقي دليل الحدوث سالما عن المعارضة
وتركه لشهرته وثبوت الحدوث بالاجماع ولا يرد ان الاجماع على خلاف
ما يدل عليه الدليل اذ علم حال الدليل مما حققه الشارح ره في هذه المسئلة
شكر الله سعيه **قوله** اي العدم الطاري على الوجود وليس المراد

من الفناء مطلق العدم والا لكان هذه المسئلة مستدركة بعد مسئلة
الحدوث و لكان خلاف الكرامية في هذه المسئلة منافيا لموافقتهم
في الحدوث فان قلت كيف يتصور قبول العدم الطارى على ارباب
الفناء قلت المسائل الكلامية انما يبتنى على اطوار العقل على ان
للعالم وجودى مجازى عندهم باعتبار ظهور حضرة الوجود بصور
الاعيان **قوله** لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظايره كقوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وذكر اسم
الفاعل في الآيتين للدلالة على ان الكائن الاستقبالى في قوله تعالى بمنزلة
المحقق **قوله** ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان
والله يعيدها بعد الاعدام فان تم القول باعادة المعدوم تم قولهم
والا فلا فان قلت يرد على لزوم فناء الجنة والنار على قولهم
مخالفة النصوص من الآيات والاحاديث الدالة على خلود اهلهما
اذ خلوده لا يخلو عن خلودهما فلا يجاب بان خلودهما اللازم من خلود
اهلهما انما هو بعد تحقق الاهل فيمكن ان يكون فناؤهما تحقيقا لقوله تعالى
كل شئ الخ قبل تحقق اهل لهما و ذلك لان ادريس عليه السلام في الجنة
ولا بد من خلوده خلودها اذ لا قائل بالفصل ولا بانه يتحقق قوله تعالى
بهلاكهما ولو لحظة وهو لا ينافي دوامهما وخلودهما اذ هو تعسف بل
الحق في الجواب ان يقال ان لهم ان يقولوا انهما دار الخلود بعد استقرار
اهل الجنة والنار كل في مقرها يوم الحساب كما ذكره الشارح واعلم ان
المراد من بعض المتكلمين غير الجهمية القائلين بفناء الجنة والنار واهلهما
بعد مضي الاحقاب وغير المعتزلة القائلين بعدم كون الجنة والنار

والنار مخلوقتان اذ لا يلزم على الاول التزام القول باعادة المعدوم
وعلى الثاني التزام القول بفناء الجنة والنار فافهم **قوله** قال
الامام الغزالي في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما رد الاستدلال
القائلين بوقوعه في الآية المذكورة ونظايره بتأويلها بان الممكن
في حد ذاته هالك معدوم دائما وح لا يلزم القول باعادة المعدوم
ولا احتياج الى ان يقال ان الكائن الاستقبالى بمنزلة الواقع ولذا ذكر
اسم الفاعل و لكلام الاحياء محتملات الاول ان يكون المراد منه ما وجهنا
به اصطلاح الفلاسفة على تقدم عدم الممكن على وجوده بالذات كما
حققناه سابقا فقد ذكرنا الثاني ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو
ان يرى كل علم مثلا مضمحلا في جنب علمه وكذا كل قدرة في جنب القدرة
الاحدية وهكذا سائر الصفات فالسالك يرى الوجود الامكاني في
هذه المرتبة مضمحلا بالنسبة الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا انعدام
الاشياء كما لا يلزم انعدام الكواكب من عدم رؤيتها عند طلوع الشمس
ويسمى بعض العارفين هذه المرتبة بالفناء عن التوحيد الثالث ان يكون
اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكوة الانوار
تأكيدا لما ذكره في الاحياء . ويدل عليه قوله آخرا ان كل شئ هالك
الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات الخ وهذا هو القول
بوحدة الوجود على ما ذهب اليه الصوفية فانهم قالوا ان وراء العقل
اطوارا يتدرج و ينكشف فيها اشياء يعجز العقل عن ادراكها كما يعجز
الحواس عن ادراك المعقولات وحقق في ذلك الطور ان حقيقة الوجود
الذي هو عين الواجب مطلق عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق ايضا

على قياس ما قاله ارباب الحكمة الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلى وظهر في جميع الاشياء بمعنى انه لا يخلو عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود بكليتها فانه لو كان خاليا عن حقيقة الوجود بالكلية لما كان يوصف بالوجود وشبهوا وجود الحق بوجود الصور في ا لمرآة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا المرآة والصور معدومة فيها ولكن لا نرى المرآة لالتفاتنا الى الصور المتوهمة فالمحسوس حقيقة هو المرآة لانها الموجودة في مقابلتنا قال المحقق الطوسي في شرح النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكمال فهو صادر عنه فائض من لديه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة فقال بعد ذلك ما معناه انه يرى اهل هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته ارادته وجود ذاتها لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله اله واحد قال الشيخ الاكبر محي الدين محمد الطائي الاندلسي رض ما آدم في الكون ولا ابليس ولا عرش سليمان ولا بلقيس فالكل اشارة وانت المعنى يا من هو للقلوب مقناطيس وقال العارف الجامي قدس سره هرچه

هرچه او نيست نه مفرست و نه بدست همه هيچند همين اوست ده اوست اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وتفصيل هذا المطلب وبيان كلماتهم فيه لا يناسب هذا الكتاب الا انه ذكرنا تتمة منها في الجملة ما نقله الشارح ههنا عن الامام حجة الاسلام محمد الغزالي روح الله روحه قوله وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها وهو باطل لانه فرع الحدوث فاذا كان حادثا كان ماهية من حيث هي قابلا للعدم والعدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز احدهما جاز الآخر قوله والصوفية فانهم قالوا ان حضرة الحق تعالى يمتنع ان يدرك بحسب ذاته وحقيقته كما اخبر عن نفسه بقوله ولا يحيطون به علما قالوا ان كل ما في الفهم والوهم والعقل والقياس فالله تعالى منزه ومتقدس عنه فانها محدثات والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث قوله كذلك يعتري العقل عند اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه وذلك لغاية ظهوره من حيث التحقق والوجود كما ان الشمس لغاية ضوئه لا يطيق البصر على ابصارها كما هي وايضا سبحانه وتعالى لما كان اقرب من حبل الوريد يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر يمتنع عن ابصار ما يتصل بالحدقة بيت چو مبصر از بصر نزديك گردد بصر ز ادراك او تاريك گردد قوله لان البسائط محتاجة الى البرهان والحد انما يقتضي التركيب العقلي دون الخارجي فلا يدل البسائط على امتناع الحد ما لم يثبت البسائط العقلية واستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي

غير مسلم واستدل الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد على نفي التركيب الذهني بانه لو كان تركب الواجب في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالمجموع وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر او لا شيء من الجزئين عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك الجزء وعلى الثاني يلزم ان يكون هو عين الوجود واجبا والجزء الاخر خارجا عنه فلا تركب في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الاخر او لا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضا الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين الى الكل وقال ايضا ويمكن تلخيص الدليل بان يقال لو كان كل من الجزئين عين وجوده لم يصح حمل احد الجزئين على الاخر ولا على الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن انتهى وللمناقشة فيه مجال اذ يمكن ان يكون كل منهما عين الوجود المتأكد ويكون واحدا ولا يلزم اتحادهما وعدم تميزهما فان تعددهما وتميزهما هو بحسب الذهن واما نفي التركيب العقلي بناء على ان الجنس امر مبهم انما يتحصل بالفصل فلا يكون موجودا بذاته والواجب عين الوجود المتأكد فيكون ما فرضنا جنسا خارجا عن ماهيته فيرد عليه انه لا يتم نفي التركيب من امرين متساويين بهذا الدليل قال الشارح في الرسالة الجديدة لو تركب الواجب من الجزئين العقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود فيكون الغا موجودا

موجودا او بانه موجود اصلا وقد بين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن ويرد عليه ان هذا الوجود حصة من حصص مطلق الوجود الذي ينتزعه العقل من الماهيات وليس عين الواجب كما سيجيء تحقيقه ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات الشارح على الشرح الجديد وتعليقاتها لبعض المحققين من المتأخرين افادته **قوله** لكن لا دليل على امتناع الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرضيات الى معروضه فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشيء قلت مسلم ولكن يجوز ان يستلزمه فينتقل منه اليه **قوله** سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لا يقال انه سبحانك مبني عن تقدسه وتنزهه من ان يعرف ويعلم بكنهه فان التقدس والتميز المستفاد منه انما يكون بالنسبة الى ما يذكر بعده ففيه دليل على الامتناع لانا نقول ان التميز يحصل بعدم العرفان فلا دليل فيه على الامتناع على ان دعوى الحصر خطابي اللهم الا ان يقال ان التقدس انما يكون عن الممتنعات **قوله** العجز عن درك الادراك ادراك اي العجز عن العلم بالعلم اي عن العلم فان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم او العجز عن اقصى الادراك على ان يكون الدرك بفتح الراء والحاصل ان العجز عن ادراك كنهه تعالى ادراك له بعنوان ما يعجز العقل عن ادراكه وهو رسم جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله العارف الجامي قدس سره **بيت** زانكه در عالم خدا دانى جهل علم است وعلم نادانى وقوله والبحث عن سر ذات السر اشراك فيه اشارة الى ان في اكتناهه سبحانه وتعالى اشعارا بعدم عجز العقل عن ادراك كنهه كمخلوقاته ففيه اشراك ولا دليل فيه على الامتناع

اذ لا یلزم من امکانه ان یکون معذور البشر هذا ولا یخفی ان هذه الاقوال
دلائل اقناعیة علی الامتناع **بیت** عنقا شکار کس نشود دام
باز چین که اینجا همیشه باد بدست است دام را لقوله تعالی
فانظر الی اثار رحمة الله قیل هذه الادلة کلها انما یدل علی ان النظر
واجب اما ان النظر فی وجوده ووجوبه بالتفصیل الذی فی واجب
فلا دلالة علیه فی هذه الاثار قلنا المطلوب من نقل هذه الاثار اثبات
وجوب النظر فی دلائل معرفته تعالی لاجل تحصیلها ولا شک ان
المعرفة الحاصلة من النظر فی تلک الدلائل انما هی التصدیق بوجوده
ووجوبه وسایر الصفات الکمالیة اذا یتوصل بصحیح النظر فیها الی
التصدیق بوجوب وجوده وهو منشا التصدیق لسایر الصفات الکمالیة
کما ان اتصافه تعالی بوجوب الوجود منشا لاتصافه بسایر الصفات
الکمالیة الثبوتیة والسلبیة کما حققه المحقق الطوسی فی التجرید والامر
بالنظر فی دلیل شیء انما هو امر بالنظر فیه لتحصیل ذلک الشیء فثبت
بنقل هذه الادلة من الایات والحدیث ما هو المطلوب من وجوب النظر فی
دلائل المعرفة التی ارید منها التصدیق بوجوده ووجوبه وسایر الصفات
کما ذکره الشارح سابقا لتحصیل تلک المعرفة فتامل **قوله** ویل لمن
لاکها بین لحییه ولم یتفکر فیها الضمیر فی لاکها وفیها راجع الی الایة
والمعنی ویل لمن مضغ وعلک هذه الایة بین جانبی فمه ولم یتفکر فیها
حتی یتوصل بصحیح النظر فیما ذکر فیها من الدلائل الی معرفته تعالی ویمکن
ان یرجع الی ما ذکر فیها من الدلائل ویکون کنایة عن ذکر الالفاظ الدالة
علیها والمعنی ویل لمن مضغ وعلک دلائل المعرفة بذکر الفاظها ولم

ولم یتفکر فی تلک الدلائل حتی یتوصل بصحیح النظر فیها الی معرفته تعالی
قوله لان شکر المنعم واجب عقلا والمراد بالشکر صرف العبد جمیع
ما انعم الله علیه من البصر والسمع والذهن وغیرها الی ما خلق لاجله و
اعطاه له کصرفه النظر الی مصنوعاته والسمع الی انذاراته والذهن
الی فهم معانیها وعلی هذا القیاس والمنعم المشکور هو الله تعالی ولا یخفی
ان هذا یتوقف علی معرفته تعالی فیکون واجبة ولما توقف علی النظر یکون
النظر ایضا واجبا ولما کان الواجب المطلق عقلیا یکون ما یتوقف
هو علیه ایضا واجبا عقلیا والواجب المطلق ما لا یتوقف وجوبه علی
وجود مقدمة من حیث هو کذلک کتوقف وجوب الزکاة علی
المکلف علی وجود النصاب فلا یجب تحصیل النصاب لعدم کون الزکاة
واجبا علی الاطلاق بخلاف الصلاة فانها واجبة مطلقا علی المکلف
فیجب علیه تحصیل ما یتوقف علیه من الشرائط **قوله** وهو مبنی علی
قولهم بالحسن والقبح العقلیین فان وجوب شکر المنعم عقلا انما یتم علی
القول بالحسن والقبح العقلیین وسیاتی ابطاله علی ان الاشاعرة
ابطلوا وجوب شکر المنعم عقلا علی تقدیر التنزل وتسلیم القاعدة ایضا
علی ما یعلم من کتب اصول الفقه فی مبادی الاحکام هذا واستدل فی شرح
المواقف علی ان النظر والعرفان لا یجب عقلا بل علی انه لا یجب شیء عقلا
بل سمعا بقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا نفی الله تعالی
التعذیب مطلقا دنیویا واخرویا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب
بشرط ترک الواجب عندهم اذ لا یجوزون العفو فینتفی الوجوب قبل
البعثة لانتفاء لازمه وهو ینفی کونه بالعقل اذ لو کان الوجوب بالعقل

لكان ثابتا معه قبل البعثة ومحصوله انه لو كان الوجوب عقليا لثبت
ولا شبهة في ان العقلاء كانوا تاركين الواجبات ح فيلزم ان يكونوا
معذبين قبلها وهو باطل بالآية وللمعتزلة على وجوب النظر عقلا حجة
اطلبها الاشاعرة ان اردت الاطلاع فارجع الى شرح المختصر للمص
في مبادي الاحكام وتعليقاته لسيد المحققين قدس سره **قوله** ويمكن
اثباته على مذهب الاشاعرة الى قوله يكون النظر واجبا قال الشارح الجديد
للتجريد ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين وهي لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والشارح اورد ههنا
قوله عبادة الله تعالى واجبة اجماعا بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا
والزم من وجوبها وجوب معرفة الله ومن وجوب المعرفة وجوب
النظر ولعل العدول لان الاجماع في وجوب العبادة اظهر قبولا لان الكل
مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها
وقد يتمسك في وجوب المعرفة بقوله فاعلم انه لا اله الا الله لكنه
ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر فلذا تمسكوا في وجوب المعرفة بالاجماع
واعلم ولان للاشاعرة في اثبات وجوب النظر شرعا مسلكان الاول
الاستدلال بظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر
في المعرفة واشار اليه الشارح اولا وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر
غير الوجوب وكان الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد
ما اشار اليه بقوله ويمكن الخ وتفصيل ما في هذا المقام يطلب في الشرح الجديد
للتجريد **قوله** فقال الاشعري هو المعرفة اراد بالواجبات المقص بالقصد

بالقصد الاولي وجعل المعرفة مقدورة بناء على انها لم يجب حصولها عن النظر
عنده على ما سيجيء كذا يفهم من كلام الامام والحق ان جعلها مقدورة
باعتبار ان السبب المودي اليها عادة او وجوبا مقدور فانه هو النظر
وهو فعل اختياري **قوله** قلت على ما ذكروه من كون القصد الاول
الواجبات فانه يلزم منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق الا
بالافعال الاختيارية واذا ثبت ان القصد من الافعال الاختيارية
وكل فعل اختياري لا بد له من قصد والقصد لا بد له من قصد آخر وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل فظهر ان منشأ لزوم الدور او التسلسل على مذهبهم
قولهم بكون القصد اول الواجبات لانه يستلزم صغرى القياس واما الكبرى
فهي ما اتفق عليها وليس مما ذكروه خاصة فلا يعد منشأ للزوم الدور او
ليس عليهم نعم اثبتوا استلزام الصغرى بالكبرى المتفق عليها فتامل
قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية الخ جواب آخر عن جعلهم
القصد من الواجبات بل اول الواجبات ومحصله انه ليس في مبادي الافعال
الاختيارية امر اختياري يسمى بالقصد فكيف يجعل القصد من الواجبات
فان القصد هو الارادة وهي ليست اختيارية فان قلت ان الارادة
هو الميل الاختياري كما يقتضيه مقابلته للشهوة المفسرة بالميل الجبلي
الغير المقدور للمبشر قلت اذا حصل للقادر التصديق بالغاية وكانت
تلك الغاية امرا ضروريا او مهما له جدا ولم يكن عنه مانع يترتب عليه
الميل التام المودي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى
بالارادة اختياريا لتسلسل فان قلت يمكن ان يكون المراد من ارادة الميل
التابع للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداره

وهي الروية اختياري **قلت** يتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوانات
العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقدان الروية فيها والافعال الاختيارية
الانسانية قد يخلو عنها بل اكثرها خالية عنها فان المتوغلين في
الشهوات اكثر من التابعين للعقل **و** اعلم انهم قالوا ان للافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية مبادي مترتبة ابعدها عن الافعال
وهو التصور الجزئي للشيء الملايم او المنافر تصورا مطابقا او غير
غير مطابق **و** انما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزوي خاص والا لزم ترجيح
احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك
التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة
في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة
والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافات في الشيء
المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة وعند وجود
هذه يترجح احد طرفي الفعل او الترك الذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء
وبينوا مغايرة الارادة للشوق بان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه
كشرب الدواء البشع ويعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقية
شوق وقد لا يريد تناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية
مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد
وتبعه الشه رحمه الجديد **و** فيه انا لا نسلم ان الشوق مفقود في تناول الدواء
البشع بل فيه شوق نحو طلب انبعث عن ادراك الملائمة فيها من حيث نفعها

نفعها لا من حيث لذتها واما الثاني فوجد فيه شوق ما وميل الى نحو طلب
الا انه لم يغلب ولم يتاكد فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هو الشوق
المتاكد وهو الميل المطلوب بشرط الغلبة ومن صرح بان مغايرة الشوق
للاجماع المسمى بالارادة بالشدة والضعف بينهما رد عليه المحقق الشه
في تعليقاته على الشرح الجديد ويفهم ايضا من كلماته في شرح الهياكل و
وصرح به في بعض رسائله فعلى هذا النسخة اذ هي تاكد الشوق موافق لتحقيقه
هذا فان **قلت** ان ما ذكر من كون الارادة بلا اختيار ينافي ان ارادة
المعاصي يواخذ عليها دون شهوتها اعني الميل الجبلي الغير المقدور
للبشر **قلت** هذا غير وارد على اصول الاشعري كما سيجي نعم يرد
ان التكليف عنده لا يقع بما لم يكن مكسوبا للبشر وما لم يقع به التكليف
لا يواخذ عليه عادة ومن هذا تبين سر ما نقل عن الشافعي من ان ارادة
المعاصي لا يواخذ عليها الا ان الجمهور على خلافه فانهم قالوا ان الوسوسة
المرفوعة عن الامة انما هي الهواجس والواجس وحديث النفس دون العزم
والتصميم والفرق بينها وبين ساير الامم مواخذتهم بحديث النفس
ايضا او بان مواخذتهم بالعزم والتصميم مثل مواخذة المرتكب بخلاف
هذه الامة كذا ذكره بعض المحققين من المتاخرين في شرح المشكاة **قوله**
ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره تلخيصه على ما في شرح
المواقف ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه
بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة
لا يتعلق الا بها اذ القدرة على المسبب انما هو باعتبار القدرة على السبب
لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظاهر بالمسبب الا انه

يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث
هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان
القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشي
للحج فان الواجب ههنا يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون
ايجابه ايجاب المقدمة **قوله** فان ايجاب الشئ يستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بديهة ولا يلزم من عدم كونه ايجابه ايجاب
ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المستلزم عدم استلزام ايجابه
كما لا يخفى **قوله** فانا لا نم استحالته هذا انما يصح على تقدير ان
يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي دون الايجاب الحقيقي اذ لا شك
في استحالته الملزوم بدون اللازم وكذا التكليف في قوله بل المحال
انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعد الشرط والجزاء
ليصح الحصر ويظهر ايضا صحة قوله بهما بدون التكليف بالشرط والجزاء فغير
محال وعدم منافاته مع قوله فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه بديهة **قوله** لانه يستلزم تحقق الملزوم اعني الكل
والمشروط بدون اللازم اعني الشرط والجزاء وهو محال علة لقوله بل المحال
انما هو التكليف لا لقوله غير محال واما جعله علة لقوله محال في قوله فغير
محال وجعل النفي راجعا اليه والمعنى فغير محال بهذا الدليل بل بدليل اخر
وهو قوله ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه مع ظهور
استحالة الملزوم بدون اللازم فمبني على ان المراد من التكليف هو الايجاب
دون الامر اللفظي فلا يستقيم قوله لا نم استحالته ولا الحصر في قوله

في قوله بل المحال انما هو التكليف اللهم الا ان يقال ان منع الاستحالة
انما هو بالقياس الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة كلام الشارح رحمه الله
في هذا المقام لا يخلو عن التعقيد كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق
وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط
والجزاء وهو غير محال بديهة وعلى هذا يكون علة لقوله غير محال اي للنفي
ولا يصح هذه النسخة الا ان اريد من الوجوب الامر اللفظي وهو تكلف وفي
بعض النسخ لانه لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط
بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزاء وهذا هو المحال وعلى هذا ايضا
علة للنفي والوجوب على معناه وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب
الملزوم الخ بدون وجوب اللازم وهو محال وهو علة لقوله بل المحال انما
هو التكليف كالنسخة الاولى فتامل **قوله** لكن العلم من مقولة الكيف عند
المحققين هذا صحيح على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن صور الاشياء
واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها كيفيات نفسانية قائمة
بها موجودة في الخارج ومعنى وجود الاشياء في الذهن وجود صورها
واشباحها في الذهن بطريق قيامها بها والصور والاشباح لا تساوي
ماله الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير منها فاندفع ما استدل
به المنكرون للوجود الذهني وهو انه لو كان للاشياء وجود في الذهن يلزم
ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا
مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك
من الصفات المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يتعقل

واما على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
فلا يتم القول بان العلم من مقولة الكيف مطلقا وهذا المذهب هو المنصور
فان ما تمسكوا في اثبات الوجود الذهني لو تم لدل على ان الحاصل
في الذهن انما هو ماهيات الاشياء بانفسها لا ثبوت امر يخالفها
في الحقيقة فيه قالوا انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج
احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا
في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فلو كان الحاصل فيه ما يخالفها
لم يكن لها وجود في الذهن فالحق حصول ماهيات الاشياء بانفسها
ولا يرد عليه ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد
الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسماء في ذهننا
لا يتعقل لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية
الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها
من احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا انصادها مع البرودة انما
هو في الوجود العيني وبالجملة اذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة
بوجود غير اصلي لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للموجود الخارجي الا في
لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها
بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك
الموردة في هذا المقام كذا ذكره سيد المحققين قدس سره في حواشي
شرح التجريد واورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب
مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم

بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او الصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية لزم
ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت
فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون
الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي
عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها
من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما
هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من لوازم الماهيات
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل
الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني فلا يتصور له
وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا
الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب
لاتصاف الشيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني
الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي
حاصلة فيه لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما يوجب
الاتصاف ان لو كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع
اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا صورها
واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي

وجوهر اعني مفهوم الحيوان ان المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم و
وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في
الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود
امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي
وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن
الشخصي الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعلم
وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو وليس هناك على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض
وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بالتشخصات الذهنية
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى والجواب عن التشبث بلوازم
الماهيات او بصفات المعدومة ان يقال لا نسلم ان الزوجية مثلا
قائم بالاربعة قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهني
ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون
قيامها به قياما بواسطة الاربعة وح نقول المعتبر في الاتصاف
والموجب هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف

لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة بها وكذا القول في صفات
المعدومات واما قوله واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها
في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الخ فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون
عدهم اياه كيف على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور
العينية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العدد امر اعتباري مع
تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح رحمه في تعليقاته
على الشرح الجديد للتجريد فان قلت ان النفس يتصف في الخارج بالعلم
قلت لا يلزم من كون الاتصاف في الخارج كون الصفة موجودة في الخارج
نعم للعلم وجودان ذهنيان احدهما لا يكون منشأ للاثار والاخر يجدد
حذو الخارجي في ترتب الاثار كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث
قال في حاشية المطالع ما حاصله ان للعلوم وجودا بانفسها كما اذا
تعلمت علما مخصوصا ووجودا لا بانفسها بل بصورها كما اذا تصورت
علما مخصوصا قبل ان تعلمه والوجودان وان كانا ذهنيين الا انه لا شك
في تغايرهما ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الذهني الى الخارجي واما
الاشكال بكون العلم جزئيا لقيامه بنفس شخصية وكون المعلوم كليا
فالجواب عنه ان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والعلمية والمعلومية
انما هو بتغاير الجهات والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح في تعليقاته
على شرح التجريد حيث قال انا لا نم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن
مكتنفة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث
هي بدون تلك العوارض يعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم
بالاعتبار واما الفرق بالذات فغير مسلم وليس المراد ان ما ذكره الشارح رحمه الله

الجديد في دفع الاشكال من الفرق بين القيام والحصول فاسد بل
الغرض انه لا يصلح توجيها لكلام القائلين بحصول الاشياء بانفسها
في الذهن لدفع الاشكال عليهم فانه ليس مذهبا لهم بل هو احداث
مذهب ثالث وكانه جمع بين المذهبين وهو لا يتم بطريق الدعوى
ما لم يذكر عليه دليل واما بطريق الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت
لو لم يلتزم هذا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد بناء
على ان الجوهر ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وهما متنافيان قلت تنافيهما انما هو في الوجود العيني واما في الوجود
الظلي فيكون الشيء جوهرا باعتبار الوجود الخارجي اذ يصدق عليه
ح انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع مع انه قائم
بالموضوع ح فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا بذاته وكونه عرضا
بحسب وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا
بالنظر الى وجود واحد كذا نقل عن الهيات الشفاء على انه يلزم على ذلك
التحقيق عدم الاحتياج الى قيد اذا وجدت في الخارج كما لا يخفى على
المتامل وذهب الصدر المدقق الشيرازي الى انه باختلاف الوجود
ينقلب الذات فصورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر
وبذلك تيسر الجمع بين قولهم الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء بانفسها
وقولهم الصور العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف وليس هذا قولا بالشبح
اذ الشبح عند القائلين به موجود في الذهن بوجود اصلي ووجود الصورة
عند هذا القائل في الذهن وجود ظلي على ما صرح به وذهب بعض الى
ان العلم من مقولة الانفعال وآخرون الى انه من مقولة الاضافة والمصنف انما

هو الاول لان الصورة انما يوصف بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة
والانفعال والمتكلمون لما ينفون الوجود الذهني لا يمكن ان يختار عندهم
كون العلم من مقولة الكيف اي عبارة عن الصور الحاصلة في الذهن واما
من قال بالوجود الذهني فينبغي ان يختاره والعجب من الامام انه ذهب الى
كون العلم من مقولة الاضافة مع انه قائل بارتسام الصورة والوجود
الذهني كما ذكره قدس سره في حاشية المطالع ولقد اطنبنا الكلام
في هذا المقام لبعض الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه كونه من مقولة الكيف
قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم فانهم قالوا
الوجود خير محض والمبدا خير وجواد فليس القصور من الفاعل اصلا بل من
القابل بسبب قصور الاستعداد التام يحصل الفيض البتة ولذا قالوا
الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب. **بيت** نقصان ز قابل است
وگرنه على الدوام   فیض سحاب دانش همه کس را برابر است   ولا يصح
هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه
قادرا مختارا يعني ما ذهب اليه الامام مناف لهذين المسلكين اما
منافاته للاولى فلقوله عن النظر واما منافاته للثانية فلقوله واجب وحاصل
ما ذكره قدس سره انه ينافي الاولى باعتبار قيد الابتداء دون الثانية فان
مدخلية بعض آثاره في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا لا ينافي كونه تعالى
قادرا مختارا في الكل اذ يمكن ان يفعل ما يمتنع تخلفه عن آخر بان يوجد ما
يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ما يوجبه ومحصول ما ذكره رحمه الله انه لا ينافي
الاولى ايضا وقوله قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد
الاشياء اليه مدفوع ووجه الدفع ان محصول ما ذكره الامام هو كون العلم

حاصلا بقدرته تعالى ولازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ولا يلزم
منه الا لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله تعالى وهو النظر
وقوله ومن البين ان الاشعري الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل
يلزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف فيعود المحذور من منافاته
مع قيد الابتداء فاجاب بقوله ومن البين ان الاشعري الخ وتلخيصه
انه لو لزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف لانكر الاشعري
الملازمة العقلية بين بعض الاشياء اذ هي تنافيه لقوله بان الكل
مستند اليه تعالى ابتداء مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلاء
ان العلم باحد المتضايفين الخ وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى
فلا يحتاج الحق سبحانه وتعالى على تحقيقه الى غيره في شيء من كمالاته وهذا
هو اعلى مرتبة الكمال بخلاف ما ذهب اليه الصوفية على ما نقله العارف
الجامي قدس سره من محققيهم قدس سرهم من ان للحق كمالين كمالا ذاتيا
ولا يحتاج الحق سبحانه وتعالى في الاتصاف به الى ما سواه وكمالا اسمائيا
يحتاج في الاتصاف به اليه اذ هو بظهور آثارها وهو لا يتم الا بوجود
المظاهر فمعنى الاحتياج والاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر الى كماله
الذاتي الذي هو مرتبة الغني عن العالمين واما بالنظر الى كماله الاسمائي
فله هذه المرتبة هذا ثم الفرق بين مذهب الامام الرازي وبين
مذهب الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري لا يثبت
الملازمة العقلية التي اثبتها بين بعض الاشياء في خصوصية هذه المادة
والامام الرازي يثبتها فيها واما الفرق بينه وبين مذهب المعتزلة
فظاهر وكذا الفرق بينه وبين مذهب الفلاسفة فانهم ينفون الاختيار

الاختيار بخلافه هذا هو تحقيق المقال على ما افاده في الاسناد المحقق روح الله روحه
قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الخ لما اشتهر ان مذهب
الفلاسفة هو ان الصادر من المبدا الاول انما هو المعلول الاول على
ما يفهم من ظاهر تقريرهم وعلى هذا يكون الفرق بين مذهب الاشعري
ومذهبهم بانه لا مؤثر في الوجود الا هو عنده بخلافهم وح لا يكون
قول الامام منافيا لمذهب الاشعري من استناد الممكنات اليه تعالى
ابتداء ولا احتياج لدفع المنافاة الى اثبات الملازمة العقلية بين
النتيجة والنظر من غير توقف كما بينه الشارح رحمه بقوله قلت الخ
او التوقف ليس منافيا لما ذهب اليه من استناد الممكنات اليه تعالى
ابتداء بمعنى انه لا مؤثر في الوجود الا هو اراد رد ما اشتهر من مذهبهم
وبيان ان مذهبهم ايضا ان لا مؤثر في الوجود الا هو على ما صرح به رئيسهم
ابن سينا في الشفاء ولتلميذه الفاضل عمر ابن الخيام رسالة في هذا
المطلب وبينه بمقدمات كثيرة واشار اليه بهمنيار في كتاب التحصيل الى
بعض مقدماته فلو كان معنى استناد الممكنات اليه ابتداء عند الاشعري
هو هذا فقط لا يبقى فرق بين مذهبهم ومذهب الاشعري فيه وليس كذلك
بل معناه عند الاشعري ان لا مؤثر في الوجود الا هو من غير توقف
بعض الممكنات على بعض بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب الحكماء بعينه
اذ التوقف على الوسائط والالات ثابت عندهم وان كان المؤثر هو سبحانه
فقط فعلم انه يحتاج لدفع المنافاة بين مختار الامام في حصول العلم عن النظر
وبين مذهب الاشعري من استناد الممكنات اليه ابتداء الى اثبات
الملازمة العقلية من غير توقف اذ الاشعري ينكر التوقف كما ينكر تاثير غيره

كما قال وظاهر كلام الاشعري نفيه واشار بقوله وظاهر الى انه يجوز
حمل الابتداء في كلامه على عدم تاثير غيره تع بدون اعتبار عدم التوقف
وح لا يبقى فرق بين مذهب الاشعري ومذهب الحكماء في استناد
الممكنات اليه ابتداء ولا يحتاج في دفع المنافات بين مختار الامام و المنافات
مذهب الاشعري الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف نعم يبقى
الفرق بين مذهب الاشعري ومذهب الفلاسفة في فيضان النتيجة
انه بطريق جريان العادة عنده والوجوب عندهم وكذا عند الامام
لكن الاختيار فيه ثابت عنده ولو كان قائلا بوجوبه عن النظر بخلاف
الحكماء فان قلت انهم ايضا قائلون بالاختيار كما ذكره الش رحمه في بحث
العلم قلت ان الاختيار الثابت عندهم غير ما اثبته المتكلمون اذ هو
عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى
واجب الصدق كما سيجيء في بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى صحة
الفعل والترك فثبت الفرق في الخصوص المذكور بين مذهب الامام
والحكماء **قوله** قال الامام في المباحث المشرقية الخ الغرض من هذا
النقل تاييد ما ذكره من ان التحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الوجود
الا هو لدفع ما اشتهر يعني ان الامام ايضا حقق مذهب الفلاسفة
مثل ما حققنا حيث قال الحق عندي اي الحق في تحقيق مذهب الفلاسفة
بناء على قواعدهم وليس هذا معتقده يدل عليه اثباته للحركة السرمدية في
اثناء هذا التحقيق وما ذكره الشريف العلامة قدس سره في شرح المواقف
لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدوره عن
الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام

تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل
واذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان
دايم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول وان لم يكف امكانه
الذاتي في الصدور يحتاج الى شرط به يفيض الوجود عن الواجب انتهى ويدل
عليه ايضا ما ذكره الش رحمه بعد نقل كلام الامام بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه
من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه الخ يعني ليس هذا مرضيا للامام بل هو
تحقيق كلام الفلاسفة ورد لما اشتهر في مذهبهم من امتناع صدور الكثير
من واحد منه تعالى فعلى هذا يكون الغرض من قوله قلت بيان تاييد ما ذكره
الامام لما حققه في مذهب الفلاسفة لا الرد عليه كما يتوهم ويمكن
ان يقال الغرض من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت الخ وتحصيله
ان الامام كيف يقول الحق عندي ان هذا التحقيق جميع الفلاسفة لا تحقيقه
فقط وعلى هذا يكون قوله واثباته للحركة السرمدية الخ جوابا عن سوال
مقدر كانه قيل كيف يكون هذا المنقول حقا عند الامام ومعتقدا له
وقد اثبت فيه الحركة السرمدية فاجاب بقوله واثباته للحركة الخ فلا
ينافي عدم كون اثبات الحركة السرمدية معتقده بناء على انه من القائلين
بحدوث العالم كون ما عداه مما علم من ذلك المنقول معتقده فتامل
قوله والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا هم قوم من عبدة
الاوثان منسوبة الى سومنات ولهم على هذا وجوه الاول ان كان العلم
الحاصل عقيب النظر ضروريا لما بان خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر
بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ويتسلسل والثاني ان
المط ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة

في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب
الثالث ان النفس لا يقدر على تحصيل مقدمتين معا لانا نجد من
انفسنا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجيه
الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ليس الا العلم بمقدمة
واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وضعف هذه الوجوه
لا يخفى على المتامل على انه من اتمام هذا الوجوه وافادتهم لمطلوبهم نقيض
مطلوبهم **قوله** والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات
وقالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات انها علوم قريبة
الى الافهام متسعة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة
عن الاذهان جدا فالغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاحرى
بذاته تعالى وصفاته وافعاله ونقل هذا عن ارسطو ايضا **قوله**
متمسكين الخ يلزم عليه ما لزم على دليل السمنية فافهم **قوله** فما ظنك بالجوال
الصانع وصفاته هذه الشبهة من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من قبيل
القياس الفقهي كما ذكره سيد المحققين قدس سره **قوله** لان كثرة الخلاف
لا يدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم
بالنظر الصحيح بسبب اختلافهم لبعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح نعم
يدل على عسر العلم وعسر تمييز النظر الصحيح عن فاسده **قوله** لا يستلزم
سهولة ادراكه كما ان كون المبصر في غاية القرب لا يستلزم سهولة الابصار
قوله لا يستلزم انه لا يكون الا بعد مدرك لاحتمال رفع المانع فيه دون
الاقرب **قوله** على عدم العلم به اي بالاحتياج الى المعلم وهم يدعون العلم به
قوله ولا حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة الخ قال في شرح المواقف والمعتمد

والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة
القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة
استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل المعرفة كقولنا
العالم محدث الخ وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك
الصورة مما لا يحصل الا من معلم مكابرة صريحة نعم اذا كان معلم كان
الامر اسهل وهذا المعتمد مما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة
الله تعالى انتهى **قوله** كما قيل ان العقايد يجب ان يتلقى من الشرع
اذ لا يصير الايمان كاملا في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الاخرة
ما لم يوخذ من النبي الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد
لكن لما لم ياخذوا من النبي ما كان يقبل قولهم **قوله** قلت كفى بصاحب
الشرع معلما وبالقرآن اماما فلا احتياج الى ان يوخذ في كل عصر امام
معصوم كما هو مدعاهم **قوله** فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي
الى محدث قديم الخ افيد ان الاولى ان يقال فاما ان يكون محدثه نفسه
فيلزم تقدم الشيء على نفسه او جزؤه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه
ولعلله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم اسم لمجموع ما سوى الله لا
اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور او التسلسل انما هو فيه اقول
بني الكلام على انه اسم للقدر المشترك اذ يويده صحة الجمع هذا وفيما
ذكره الاستاد اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع القديم للعالم بطريق
الحدوث من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل كما يمكن اثبات
الواجب بطريق الامكان من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل

بان يقال كما ان كل واحد من المحدثات لا بد له من محدث كذلك مجموع
المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه اما ان يكون نفسه او جزءه او خارج
عنه والاولان باطلان فتعين الثالث والخارج عن جميع المحدثات
قديم **قوله** فيكون حادثا قيل عليه لا احتياج الى هذا القول في
اثبات وجوب الوجود والجواب ان الغرض الاشارة الى المسلكين
فاشار اولا الى اثبات الوجوب بطريق الحدوث بناء على ان علة
الاحتياج الى العلة هو الحدوث او هو مع الامكان شرطا او شطرا
وثانيا الى اثباته بطريق الامكان بقوله ولو جوز التاثير في القديم لم
ولا يتاتى اثبات الصانع القديم بطريق الحدوث اثبات وجوب
الوجود به ايضا فان قلت يلزم من تجويز التاثير في القديم تحصيل الحاصل
قلت المحال تحصيل الفاعل بغير هذا التحصيل عند الفعل سعة وقوله ولو
جوز التاثير لم اشارة الى مسلكهم **قوله** والبرهان يدل على ان كون
الممكنات بهذه الحيثية مستند الى وجود لم ومن البرهان ما نقل قدس سره
في حاشية التجريد وحاصله انه لو كان وجود الواجب زايدا لاحتاج الواجب
تعالى في موجوديته الى غيره وهو وجوده فيكون ممكنا واستنبط بعض
المتاخرين في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب برهانا يدل على
عينية الوجود كما يدل على ثبوت واجب الوجود وتفصيله ان يقال
ان كان في الوجود موجود بوجود هو عين ذاته بعبارة اخرى ان كان
بوجود هو قائم بنفسه فهو الواجب اما اولا فلصدق الواجب عليه
اذ انفكاك الشيء عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق عليه انه يجب له الوجود
بالنظر الى ذاته واما التعريف الاخر وهو ما يقتضي ذاته وجوده فرح

فيرجع اليه اذ لا اقتضاء ولا تاثير كما صرح به واما ثانيا فلما حققه قدس سره
في تعليقاته على التجريد من ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه
بنفسه وان لم يكن فكل موجود بوجود زايد عليه فلا بد لما يجعل تلك
الوجود الزايد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه بالوجود عليه
اذ مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا فلا بد من ان يكون امرا آخر
وهو ايضا موجود بوجود زائد عليه وهكذا فيدور او يتسلسل وانما قال
لا بد لما يجعل تلك الوجود الزائد له لان كل ما يغاير الشيء فثبوته له
بعلة يجعله له وادعى الضرورة في هذه المقدمة في تعليقاته على
التجريد في بحث خواص الواجب حيث قال كل ما يغاير الشيء فان ثبوته
لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت
فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا
واما في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك لان بواسطة الجعل بين
الشيئين ونفسه ممتنع واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى علة ومدار
الدليل المشهور للحكماء على عينية الوجود على هذه المقدمة وتقديره انه
لو كان وجود الواجب غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته
فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده بناء على ان مفيد الوجود لا بد
ان يكون موجودا كما سبق او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره
هذا واقول لو لم يكن في الوجود المتاكد الذي هو الواجب لم يكن موجودا
اصلا اذ الممكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكنات في حد ذاتها
بالقوة وما هو بالقوة من حيث هو كذلك معدوم واما وجودها وان
صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق بالماهيات التي

هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما
قال بعض المحققين في رسالة له في تحقيق ان مؤثر في الوجود الا هو
فلا بد ان يكون في الوجود شيء ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو
فعل محض بري عن جميع اشواب القوة وهو الوجود المتاكد القائم
بنفسه الذي هو الواجب وهذا البرهان ايضا يدل على المطلبين
ومن اراد تمام تفصيل ما قرر في اثبات عينية الوجود فعليه بتصانيف
الشيخ رحمه المحقق **قوله** وهو في الواجب ذاته بذاته اي لا بانه معلول
لذاته ولا بتاثير الذات فيه **قوله** وفي الممكنات اثر الفاعل سواء
كان نفس الماهية او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين معنى كونه
الممكن موجودا انه معروض لحصة من حصص الوجود بسبب غيره بمعنى
ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود سواء كان
الجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية
لا بذاته بخلاف الاول معناه بذاته كذلك قال الشارح رحمه في تعليقاته
على التجريد ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول عني الوجود في الممكن
ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت
هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل ما ذا والمشهور من مذهب الرئيس
المشائين انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا كون
الماهية ماهية مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة بناء
على تقرير الماهيات في العدم عندهم فالفاعل يجعلها موجودا اي متصفا
بالوجود فالجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود والحق ان عدم كونها
مجعولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية لا ينافي مجعوليتها بمعنى انها

انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الاشراقيون وهو التحقيق
كيف لا وكل ما يفرض انه اثر الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي
الى ما يكون التاثير فيه والا يلزم التسلسل فثبت التاثير في الذات
في مرتبة فليلتزم في اول الامر والى هذا ذهب الشيخ رحمه المحقق كما لا يخفى
على من تتبع تصانيفه وايد هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
اذ علق الجعل فيه بنفس الظلمة والنور وسمعت عن بعض الفضلاء انه
الشارح كان يقول ان لسان الغيب حافظ الشيرازي اشار في
بيت الى ان الماهية نفسها مجعولة بالجعل البسيط حيث قال كفتم
اين جام جهان بين بتو كى داد حكيم كفت آنروز كه اين كنبد مينا مى
كرد ولم يقل كنبد مينا موجود ميكرد ولا كنبد مينا را كنبد مينا مى
كرد واما عدم مجعوليتها بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج
الى جعل فقط وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم نقل عن الشيخ انه قال لما كان
المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرر فالجاعل جعل الانسان انسانا مثلا
اذ لو لم يوجده لم يكن انسانا فمراد الشيخ انه لم يتعلق الجعل به بالذات
فكونه هو مستغن عن تاثير جديد اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر
الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن
التاثير الجديد اي بعد التاثير في الماهية **قوله** بكون الذات بذاته
كذلك اي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات **قوله** قلت
القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بانه لو يعني
فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء
والحق ان من قال بان ماهيته مقيده بوجوده فقد قال بانه وجوده

عين ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه
بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين وجوده
الا ان الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو بذاته منشأ
تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان اثارها يترتب
على وجوداتها فذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده لكان هو
بذاته على هذا التقدير منشأ لاقوى الاثار وهو الوجود الواجب
فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره وعد هذا من متفرداته
حيث قال لم يأت بمثله احد ممن سبقنا من العلماء الكرام
والحكماء الاعلام وعلى هذا يرد على الشيخ ما قيل من انه لا يخفى ان ما استدل الكلم
بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية
الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد
واعتقد تغاير المقصدين فاستدل على بطلان مقصد الخصم
لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض المتاخرين في تعليقاته
على حكمة العين انهم فسروا الوجود بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام قالوا
ان النار اذا اثرت فذات النار هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية
يكون مبدأ لاثارها فالفرق بين المؤثر ومبدأ الاثر بالذات
واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر ومبدأ الاثر انما هو بالاعتبار
فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث كونه مؤثرا موجودا ومن حيث كونه
مبدأ الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى في غير ذاته
يتحقق المؤثر ومبدأ الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تاثيره في
ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدأ الاثر في تلك

في تلك المرتبة الى مبدأ والحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة من مجرد القول
بان الذات من حيث هو مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود
اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير
الذات من حيث هي مستندا الى هذا القول لا يخفى ان الحكماء لا ينكرون
مغايرة الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي المشترك بين الواجب
والممكن ولا حصة للذات فمعنى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ
بذاته لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته بذاته معروضا لحصة من
حصص الوجود المطلق وكذا معنى كون الذات المغاير لوجوده الخاص
بتاثيره فيه مبدأ الانتزاع المطلق على ما ذهب اليه المتكلمون كون الذات
بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق لان الوجود المغاير للذات
المعلول له ليس الا حصة من المطلق وعلية الذات لها ليس الا كونها
معروضا لها فتاثير الذات من حيث هي مستندا الى الذات فالذات
مبدأ التاثير فكان نفس الوجود وبالجملة يلزم على جمهور المتكلمين القول بالعينية
من حيث لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرة
الذات له ليس الا حصة من المطلق فلما صار الذات بذاته مبدأ
العروض حصة من المطلق صار مبدأ الانتزاع المطلق واعلم ان القائل
المذكور ايضا استحسن الالتزام العينية على المتكلمين على ما نقل عنه
بعض تلامذته حيث قال الزام العينية على المتكلمين على ما ذهبوا
اليه كان مشهورا عن بعض معاصري الاستاد وقد نقله الاستاد
عن ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه بخصوصه لكن كنت سمعت
من الاستاد انه منه فاستحسنته منه انتهى نعم يرد على المتكلمين بحسب النظر

بل الذات مستقلة في التاثير فيه من غير
استناده صح

الجليل اما ارتكابهم خلاف بديهة العقل والدور والتس فلذا قال
فكونه مبدا انتزاع هذا المفهوم بذلك الطريق لا يتصور واما
عند دقة النظر فلا يلزم عليهم شيء لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية
الوجود **قوله** حكمه بان الشيء ما لم يجد لم يوجد لان المفيد للوجود
لا بد ان يكون له وجود قال شارح حكمة العين وفيه نظر لانا لا نسلم
مطلقا بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته بل من غيره
يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود واما الماهية التي يكون وجودها
من ذاتها ويكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان لا تتقدم بالوجود
على الوجود هذا ولا يلزم عليه انسداد باب اثبات الواجب بان
يقال الماهية الممكنة ملزومة لوجودها بشرط عدمي فاذا تحقق ذلك
الشرط تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من فاعل موثر موجود والحق ان
تلك المقدمة بديهية فمنعها لا يستحق الجواب وعليها يدور جميع
براهين اثبات الواجب **قوله** وبهذا التقرير اي بان يكون
المراد بالوجود ما هو مبدا انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص
الذي هو عين الذات **قوله** ينكشف كثير من الشبه المبنية
على ما يفهم من عينية الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي منها ان
الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم
ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون مغاير الحقيقة **قوله** واكثر
المعتزلة احترز بقيد الاكثر عن النجار فانه موافق للاستاد في هذه
المسئلة **قوله** بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب

بل بالاختيار كذا في شرح المواقف **قوله** بقدرة الله اختراعا الايجاد
الاختراع اي اضافة الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة
القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس
وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه ويقابله الابداعي
اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو
جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثير مستغن عن قابل متعلق بذات
الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول في الحقيقة تاثير
في بعض اوصافه عن كونه شيئا آخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد
قوله على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل اي على طريق التاثير مجوز
اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب
بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تع متعلقة بذلك الفعل
بدون الاحتياج الى الآخر كذا قيل اقول ولكن يبطله بطلان توارد المؤثرين المستقلين
فلو اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فيكون قريبا من الحق كذا
في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقرير ايضا لكن
يرد عليه ان الزيادة والنقصان لا يتصور في قدرة الله تع على ما سيذكره
الش رحمه في بحث التوحيد **قوله** وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية
الى غير ذلك من الاوصاف التي وصف بها افعاله تع كما في لطم اليتيم
تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تع وتاثيرها وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيرها كذا في شرح المواقف
قوله فهو نسبته الى العبد طاعة او معصية يعني ان مجرد مدخلية قدرة
العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك

الى كونها مستقلة حتى يرد على المعتزلة من وقوع بعض الاشياء بقدرة
العبد استقلالا فان قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يكون عين ما
ذهب اليه حجة الاسلام وان اريد به التاثير او المعاونة يرد عليه
ما يرد على المعتزلة والاستاذ قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب
في اصل الفعل ايضا وكذا هذا الكسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد
بالمدخلية الشرطية والسببية الحقيقية تامل **قوله** ثم هما يوجبان
وجود المقدور هذا اشارة لما ذكره قدس سره في شرح المواقف
من ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد استقلالا بلا ايجاب
بل بالاختيار على مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور هنا امر لازم
لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة موثرة في العبد اذ بعد تحقق جميع مبادي
الفعل والاختيار في المبادي كما سبق لا بد من تحققه عند ارتفاع الموانع
وعلى هذا اثبات القدرة الموثرة ايضا لا يدفع السوال المشهور كما
ان اثبات الكسب لا يدفعه كما سيجي ويرد على ظاهر قول المعتزلة من
قطع النظر عما يرد منه انه لو كان العبد فاعلا مختارا لفعل الافعال باختياره
فيكون تاركا له والله لا يرضى به بل يريد الفعل فان فعل لزم ان لا
يكون العبد فاعلا او ترك لزم عجزه تعالى فكيف يكون العبد فاعلا مختارا
هذا عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف والحق ان ايجاب
الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تعالى وعلى يدور
ما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاما والاشاعرة
من ان له جزءا اختياريا فيها الا ان شيئا منهما لا يدفع السوال المشهور
بناء على ان مبادي الافعال الاختيارية لا اختيار للعبد فيها فيكون كمن

كمن اضطر الى شيء ولعل هذا هو مراده قدس سره بقوله فكيف يكون العبد
فاعلا مختارا ثم قوله ان الله يوجب للعبد قدرة وارادة لا يصح على ظاهر
مذهب الحكماء بدون التكلف بل يصح على تحقيقه وقوله ثم هما يوجبان
وجود المقدور على عكس الاول فلذا نسبه الشارح على التالي فافهم **قوله**
فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجب
لوجود مقدور العبد لا قدرة العبد وارادته فقط وبهذا يندفع ما يمكن
ان يقال ان بين كلام الامام في الارشاد وبين ما نقله العلامة الشريف
عنه في شرح المواقف حيث قال ان مذهب الفلاسفة وامام الحرمين
ان الافعال واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها
الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع منافاة
فتامل ثم الفرق بين مذهب الاشعري والامام ان قدرة العبد على
مذهب الاشعري من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة
عقلية وعلى مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع توقف كمذهب
الفلاسفة او بدونه كمذهب الامام الرازي في النتيجة والنظر كما وجهه الشارح رحمه
فيما سبق **قوله** فان المعرف في بعض الحواشي نقل عن امير المومنين
وامام المتقين علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال بعده ففروا الى
الله وليس هذا اعتراضا على افلاطون بل اظهار مراده من كلامه **بيت**
بنشين كه برآورم ز دستت فرياد هم پيش تو از دست تو مي خواهم داد
وهو كلام من التوحيد والتسليم والرضا **قوله** بل ما هو اعم منه ومن الكسب
اي بل يستلزم القدرة شيئا وهو اعم من التاثير ومن الكسب فان القدرة
صفة يصح منها الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد يصح منها ذلك

اذ لولا قدرة الله تعالى لوجد بقدرة العبد لكن لما وجد الفعل بقدرة
الله تعالى كان قدرة العبد مقارنا له من غير تاثير ومقارنة القدرة
للفعل من غير تاثير هي الكسب الذي اثبته الاشعري **قوله** واما عدم
استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري فانهما
كساير العاديات المترتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سوال
فكما لا يصح السوال بانه لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس النار
ولم لم يخلقها ابتداء او عقيب مس الما كذلك لا يصح السوال
بانه لم عاقب عقيب افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى ولم لم
يفعلهما ابتداء او لم لم يعكسهما كذا في شرح المواقف وهذا هو وجه
عدم القدح دون ما قيل لانه يثبت الاختيار في الكسب وانما يقدح في
مذهب الجبري المنافي لهما فالثواب والعقاب بسببه وذلك لان
الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته للفرق بين حركة المرتعش
وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان كان جائزا عنده
على ما ذكره الله في رسالته الجديدة في اثبات الواجب وصفاته
بل اثبات القدرة المؤثرة على ما ذهب اليه المعتزلة ايضا لا يدفع
السوال فانه يمكن ان يقال العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر
الى شي ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه صورة الامر الملايم
واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سبب حدوث الشوق الكامل
الى ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل
وتلك الاسباب مساقة الى اسبابها بالضرورة العقلية عندهم ولا
اختيار للعبد في تلك المبادي ويوجد الفعل بعد تحققها وارتفاع الموانع

الموانع بالضرورة سواء كان بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى
فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني تاثير قدرة
العبد وارادته بل الوجه في دفع الشبهة على ما ذكره الله في رسالته
خلق الاعمال ان الممكنات لما لم يكن في انفسها موجودة وانما وجودها
مستفادة من الواجب فليس لنا عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى
في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وليس مثله كمثل من ملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير
جريمة وينعم على الاخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك
بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان لله تعالى مستفيدان الوجود منه
تعالى فلا حق للمالك على العبد الا عينه الله تعالى له وقال في الرسالة
الجديدة والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف الذي هو غير
واقع هو التكليف بما ليس بمتعلق لقدرة العبد واما ما هو متعلق قدرة العبد
وان لم يكن مؤثرة فالتكليف به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد
على الله تعالى حق حتى يتوهم ظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في
الازل السعادة لمن اراد والشقاوة لمن شاء من غير سابقة استحقاق
وقال هولاء الى الجنة وهولاء الى النار ولا ابالي انتهى وعن ابن الديلمي رح
انه قال اتيت الى ابي بن كعب فقلت له وقد وقع في نفسه شي
فحدثني لعل الله تعالى يذهبه عن قلبي فقال لو ان الله تعالى عذب اهل سمواته
واهل ارضه عذبهم وهو غير ظالم لهم ولو انه رحمهم لكان رحمته خيرا لهم ولو
انفقت مثل احد ذهبا في سبيل الله لن يتقبل منك حتى تومن بالقدر
وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك لم يكن ليصيبك

قال ثم اتيت حذيفة بن اليمان فحدثني مثل ذلك ثم اتيت عبد الله
ابن مسعود فحدثني مثل ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وفي الحديث دلالة ايضا على
ان المعتزلة لاثبات باجماله كما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر
في شرحه على المشكاة تذنيب الاحتجاج بالقدر حين ارتكاب المعصية
وبعده قبل التوبة لا يجوز كما لا يخفى على متتبع الاحاديث النبوية واما
بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه احتجاج آدم على موسى عليهما السلام على ما
بينه صلى الله عليه وسلم في حديث اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة رض
ان اردت تفصيله فارجع الى شرح المشكاة واعلم انه من تتبع الصحيحين
وساير الستين في باب القضاء والقدر يظهر عليه مذهب الاشعري
في هذه المسئلة ظهور الاشبهة فيه والله هو الموفق لما هو خير وكمال

قوله خطابي بل شعري فان اولوية كون الشيء منفردا محل تامل
فان اثبت بالدلائل المذكورة لاثبات التوحيد كان تلك الدلائل
كافية ولا احتياج الى هذا **قوله** ولذلك قيل قائله سيد المحققين
قدس سره في شرحه على المواقف **قوله** وعلى الاول يلزم ان يصدر
عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا يلزم خلاف ما تقرر عندهم
من كون المعلول الاول العقل الاول كما بينوه في موضعه قالوا لو كان
الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته
لذلك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان الامر واحد حقيقيا
مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن ما فرضناه واحدا
واحدا وان خرجا او خرج احدهما لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية

المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا
لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا
لتلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى ليس
واجب تارة بالنقض وتارة بالحل اما الاول فتقريره انه لو تم هذا
الدليل لزم مقدرة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته
لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل
فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر انفا وينقل الكلام الى
مصدريتها فيلزم التسلسل او نقول كان الصادر عنه شيئين احدهما
ذلك الشيء الصادر عنه والثاني مصدريته لذلك الشيء واحد وهو
مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما الثاني فتقريره
ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المؤثر وذكر هذا الدليل بوجه آخر
وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الشارح الجديد للتجريد وان اردت الاطلاع
على دلائل هذا المطلب والاعتراضات الواردة عليها فعليك بالشرح
الجديد للتجريد وقال شارح حكمة العين اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد
لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وهو حكم واضح لا يحتاج
الى زيادة بيان فانه ان صدر شيئان فهو حيث انه صدر عنه احدهما
لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فاذن صدرا عنه من حيثيتين وايده بقول
الشيخ حيث سئل عنه بهمنيار معقول انه يلزم عنه ب غير معقول انه
يلزم عنه ا فوجود حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث يلزم عنه ا فاذا
حيث يلزم عنه ا ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم
عنه ب فليس من الحيث الذي يلزم عنه ب انتهى كلامه ثم قال الشارح

ويلوح من هذا انه يجوز عندهم ان يصدر من الواحد اكثر من واحد من جهتين
او جهات وان لم يكن الشروط والآلات والقوابل متعددة ولعل
هذا اى تعدد القوابل والشرائط اخترعه المتاخرون هذا ويمكن توجيه
مذهبهم بهذا فى استحالة كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا على ما يدل
عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد المحققين قدس سره فى تعليقاته
على شرحه وقال لا يلتبس على من له ادنى تعقل ان مفهوم صدور ا مثلا
عن المبدا غير مفهوم صدور ب عنه فاذا صدرا عنه معا فان
اعتبر المفهوم الاول معه كان مغايرا له مع اعتبار المفهوم الثانى
ولا يمكن ان ينافش ذلك عاقل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا محلا
للتنازع الواقع بين العقلاء وايضا الحكماء جعلوا هذا المقدمة مبداء
لترتيب الموجودات على ما هو مذهبهم من صدور العقل الاول من مبداء
المبادى تعالى فقط ثم ما بعده بتوسطه وعلى ما ذكره الشارح لا يمكن بيانه
بها لجواز ان يصدر عنه امور متعددة لكن بتعدد الجهات هذا اقول وايضا
لا يتم بيان عينية الصفات بهذه المقدمة كما لا يخفى على المتامل قوله
وقد بين فى موضعه استحالته قالوا فى بيان استحالته ان اعتبار
كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا لما فعل
وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد فى ذاته من جهتين يكون باحديهما قابلا و
بالاخرى فاعلا فان دخلتا او احديهما فى ذاته لزم التركيب وان خرجتا
او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى
يقتضيه وهكذا فيلزم التسلسل والجواب انهما من الاعتبارات العقلية فلا يحتاجان
الى الموجد وايضا لا يمتنع التسلسل فى الامور الاعتبارية ولا يخفى انه يمكن توجيه

توجيه مذهب الفلاسفة فى هذا المطلب بمثل ما وجه به شارح حكمة العين
مذهبهم فى المطلب الاولى ويرد عليه ايضا ما يرد هناك فافهم قوله
قول متناقض فى نفسه ومناقض لقواعدهم الخ اما الاول فلان الصنعة
يستلزم الاحتياج ولا دخل للقدم فيه واما الثانى فلما ذكره الشارح بقوله
لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة
الخ فللقدم دخل فيه ايضا فافهم قوله مخالف لما اتفق عليه
العقلاء فانهم متفقون على تنزيهه من جميع سمات النقص والاحتياج
فى الصفات نقص تعالى عن ذلك وايضا على تقدير الاحتياج الى الغير
فى الصفات يلزم قدم ذلك الغير بناء على قدم الصفات نقص تعالى
عن ذلك وايضا على تقدير الاحتياج الى الغير فى الصفات يلزم قدم
ذلك الغير بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع اجزائه
محدث واعلم ان الاستغناء فى الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق
واما فى صفات الافعال وكمالاته الاسمائية فثابت عند الاشعرى
حيث ينفى الوسايط مطلقا وان اثبت الملازمة بين بعض الاشياء
لكنها عارية عن التوقف كما من تحقيقه فالمراد من الصفات ههنا صفات
الذات كما لا يخفى قوله لا تصافه بلوب واضافات متكثرة
فح يكون الذات بشرط اضافة او سلب قابلا وبشرط اضافة او سلب
فاعلا الا ان يكون مجموع الذات والاضافة او السلب فاعلا او قابلا
حتى يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة والسلب غير موجودة
فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة الموجودة فى الخارج لكن يلزم انه
يكون شئ واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين فلا فائدة

فی اعتبار السلوب والاضافات فی دفع فساد کون الشیء فاعلا وقابلا
وان دفع فساد صدور الکثرة عن الواحد کذا قیل واقول لا یخفی ان
الاعتبار المذکور لا یدفع فساد صدور الکثرة ایضا بناء علی ان السلوب
والاضافات اعتبارات محضة ولذا عدل المحقق الطوسی عما ذکره الحکماء
فی کیفیة صدور العالم عن المبدا الاول الی ما هو تحقیقه ولو قیل انه
الذات مع اعتبار غیره مع اعتبار آخر والاعتبار جاز ان یکون
لها دخل فی علیة الذات فنقول یمکن ایضا ان یقال الاعتبار لها
دخل فی فاعلیة الذات لشیء او قابلیته له فباعتبار یکون ذلک
الشیء واجبا بالنسبة الیه وباخر یکون ممکنا بالنظر الیه فتامل
واعلم ان الشارح ذکر فی بعض تصانیفه اتصاف الواجب تعالی فی مرتبة
الصدور المعلول الاول بشیء من السلوب والاضافات وان کان
متصفا بها بعد ما یصدر بان السلوب والاضافات فرع المسلوب
والمضاف یعنی ان الغیر لها دخل فی السلوب والاضافات فلو کان لها
دخل فی الغیر لزم الدور واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان الواجب
تعالی لیس متصفا بشیء منها فی مرتبة صدور المعلول الاول فان قلت
سلب الشیء لا یتوقف علی الشیء والواجب تعالی فی ای مرتبة یصدق علیه
سلب جمیع ما عداه قلت السلب یعتبر علی وجهین الاول السلب
المحض وح لا یکون شیئا منضما الی العلة یتعدد العلة لاجله بل
مصداقه ان یوجد ذات العلة وینتفی غیرها وح لا یعقل تعدد العلة
والثانی ان یعتبر له نحو تحقق لینضم الی العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود
ولا یحصل الا بعد صدور الکثرة فلا یتعدد الصادر الاول کذا فی تعلیقاته
علی

علی شرح التجرید **قوله** وانت تعلم ان هذا ینساق الی القول
بکونه تعالی موجبا لها والا یلزم الدور او التسلسل فلا یتصور صدورها
بالاختیار وهذا هو الوجه دون ما یقال لان الصفات ولو کانت
مسبوقة بالقصد والاختیار لزم حدوثها بناء علی ان کل ما هو مسبوق
بالقصد والاختیار فهو حادث اذ هو کما ذکره الآمدی **قوله**
فالعقل یخصص القاعدة ای یدرکها خاصة غیر شاملة فلا یلزم المنافات
بین اول الکلام واخره هکذا ینبغی ان یفهم علی بعض ما قرره الفضلاء
ولیس هذا الکلام مبنیا علی تسلیم شمول القاعدة ومنع کون تخصیص
العقل ایاها محذورا کما توهم فان التخصیص بعد الشمول انما هو سیاق
اهل العربیة فی قواعدهم **قوله** وکذا فی الغائب فان العلة والشرط
والحد لا یختلف شاهدا وغائبا ولا شک ان علة کون الشیء عالما
فی الشاهد هی العلم فکذا فی الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم
فکذا حده هناک وشرط صدق المشتق فی واحد منا ثبوت اصله له
فکذا شرطه فیمن غاب عنا **قوله** قیاس مع الفارق لجواز کون
خصوصیة الاصل الذی هو المقیس علیه شرطا لوجود الحکم فیه او کون خصوصیة
الفرع الذی هو المقیس مانعا من وجوده فیه وعلی التقدیرین لا یثبت
بینهما علة مشترکة **قوله** وفی الغائب بخلاف ذلک کله یعنی ان
قدرته لا یزول ولا یزداد ولا ینقص ومؤثرة فان قلت لا یصح قدح القیاس
بالاخیر للمعتزلة بناء علی انهم قائلون بتاثیر قدرة العبد ایضا قلت
ابطال دلیل الخصم بما هو مسلم عنده وان لم یکن مسلما عند المعترض متعارف
فافهم **قوله** وان اوهم کلام اهل العربیة ذلک فانهم فسروا اسم
الفاعل

بما يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد
انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق الشمس على
الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس بتسخنه بسبب مقابلتها
قوله بان نفي العينية بديهية فلا يحتاج الى دليل ليس نفي العينية
بالمعنى الذي يقول به الحكماء بديهيا فافهم **قوله** اذ المراد بهذه
الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالمنفي المستثنى بلفظ غير اذ نفي
عنه الحكم السابق السلبي وحاصل المعنى ان ليس لنفي الكون في الدار
عالم ينفي كلمة غير الحكم السلبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي
وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من نوع زيد لكن يرد ان كل واحد
من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال ومغاير لها فيلزم ان ينفي
الحكم عنها بليس الا ان يقال ليس كل واحد من احاد عشرة رجال
مغاير الكل واحد وان كان مقابل للكل ويحتمل ان يكون المراد من المنفي
المنفي بكلمة ليس وبالنفي ما يستفاد من لفظ غير والمعنى ان لفظ غير انما
ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من نوع منفيها وصفات زيد واجزائه وان
لم يكن منفيات بليس ولكن ليس من نوع منفيها **قوله** مع انه لا يجوز
عدم احدهما وجود الاخر لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه **قوله** ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز
انفكاك احدهما في حيز او عدم هذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة
وخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توقف بالتغاير عندهم بناء على
الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود
وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة وخرج بقيد جواز

الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء مع
الكل وقولهم في حيز او عدم يشمل المتحيز وغيره **قوله** ليسا موجودين
عند المتكلمين ومادة النقض لا بد وان يكون محققة الوقوع ولا يكفي
فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان يقال وجود قديم سوى الله
في الازل ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية كما سيجيء
ان شاء الله تعالى **قوله** لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
غير مسلم تفصيل دليلهم على ما في حكمة العين وشرحها ان الموجود في الازل
لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على
الحادث اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف
على شرط حادث كان جملة ما يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل
فيمتنع زواله لوجوب وجوده بعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم
توقفه على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم
حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه فيزول
وهذا الجواز هو الذي اسند الشارح المنع اليه حيث قال اذ يجوز ان
يكون القديم متوقفا له **قوله** لا مجرد مصاحبتهما دائما كما في الجسمين
المفروضين فانها ليست بموجبة لقرب احدهما من الاخر قربا يترتب
عليه نفي الغيرية وهذا انما يتم اذا لم يكن الدوام مستلزما للضرورة
واما اذا كان مستلزما لها فلا تامل **قوله** ان اراد جواز الانفكاك
من الجانبين وهذا هو المشهور بين الجمهور والمفهوم من كلام الامدي ان
الانفكاك من طرف واحد كاف فانه قال موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من وجه كما في شرح المواقف **قوله** فيلزم ان يكون الجزء والكل

والصفة والموصوف متغايرين فينتقض التعريف طردا وانه لم
ينتقض جمعا وهذا النقض يرد على الآمدي ايضا **قوله** جواز
الانفكاك في الطرفين ولو في التعقل ويدل عليه قول بعضهم الغيران
هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم
والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج
في الجزم بوجود الباري بعد الجزم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان
قوله بان يتعقل وجود كل منهما اي في الخارج اذ الغرض الانفكاك
في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل **قوله** قال الاستاد قدس سره
في شرحه للمواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او
حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل
الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك اقول
غرضه قدس سره من هذا الكلام رد الجواب عن الاعتراض المقرر على
التعريف المختار عند الاشاعرة المغير اليه التعريف المشهور لدفع
الانتقاض بالجسمين القديمين المفروضين ولا يخفى انه مبني على ان المراد
بالانفكاك في الحيز عدم كونهما متحدين في الحيز وان كان لكل منهما حيز
حتى لا يرد الانتقاض المذكور والحاصل انه ترك قيد الذي اورده
الاشعري واورد بدله المفهوم المردد بين العدم والحيز فالحيز بخصوصه
ليس قيدا وكذا العدم يدل عليه ما قال سابقا ولذلك عبر بلفظ عن
ولم يقل زاد قيد حيز لان هذا ترك قيد العدم وايراد المفهوم المردد
بدله قدس سره من كلامه هنا انه اذا لم يكن في التعريف هذا القيد بل
يكون فيه قيد العدم كما نقل عن الاشعري ويكون الايراد المذكور عليه

عليه يكون الجواب المذكور صحيحا واما اذا كان فيه هذا القيد
فلا يكون الجواب المذكور صحيحا وحاصل اعتراض الشه عليه قدس سره
بقوله قلت عدم صحة الجواب المذكور على كلا التقديرين اذ ملخص
هذا فاعلم انه يرد عليه قدس سره انه يفهم من قوله قدس سره اذ لا يجوز ان
يتعقل الباري تعالى ان الانفكاك في الحيز بمعناه عدم كون احدهما
متحيزا او كون الآخر متحيزا واما اذا كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك
في التحيز وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الواجب متحيزا
والعالم متحيزا بحيز الآخر يكون بينهما انفكاك في الحيز كما اذا لم يكن
احدهما متحيزا اصلا فان قلت كلامه قدس سره مبني على ان المراد
بالانفكاك في الحيز هو هذا لا ما اراده المغير فانه خلاف التحقيق
ولذا لم يرض الشه المحقق لادخال الجسمين القديمين في التعريف
بالتغيير حيث قال قلت النقض غير وارد له قلت ان ما ذكره بقوله
قلت له لا ينافي ما اراده المغير من الانفكاك في الحيز بل هو دفع للانتقاض
المذكور على تعريف الاشعري بدون التغيير ايضا كما لا يخفى على المتأمل **قوله**
وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف اجيب عنه بان المراد بالجواز
نظرا الى بديهة العقل وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهة البطلان
قوله والجزء والكل فيه ان انعدام الجزء بعينه انعدام الكل فلا يمكن
تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه قال
قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولا يرد عليه النقض بخروج الجسمين
القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف فلا احتياج الى
التغيير كما لا يخفى **قوله** تحقيقا او تقديرا الاتحاد في الاشارة التحقيقية

ان يكون الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات عين الاشارة الى
الآخر بالعرض كما في الهيولى والصورة فان الاشارة التحقيقية الى
احدهما وهي الصورة عين الاشارة التقديرية الى الآخر وهي الهيولى
بالعرض اذ المتحيز بالذات انما هي الصورة كما بين في موضعه ولذا
الاعراض الحالة فيهما متحدان معهما في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد
في الاشارة التقديرية فكما في اعراض المجردات فانهما على تقدير ان
يكون مشارا اليها يتحد مع اعراضها في الاشارة **قوله** وخلوه
عنها في الازل فيلزم نقصانه تعالى في الازل لا يتصف هو تعالى به
انما هو صفة كمال فلو كان حادثا لزم ان لا يكون متصفا به قبل
حدوثه وذلك نقص عليه تعالى وسيجيء تفصيل هذا الدليل لنفي قيام
الحوادث بذاته تعالى في كلام الشارح رحمه **قوله** باثبات ثلثة
من القدماء وهي الاقانيم الثلثة قالوا ان الله جوهر وله اقانيم ثلثة
هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل الى عيسى ومن ههنا يظهر الاستقلال
قوله اما سمعا فلقوله عالم الغيب والشهادة فان قلت هذا
الدليل لا يدل الا على ثبوت اصل العلم له تعالى لا على التفصيل الذي سيذكره
بعد قوله لجميع المعلومات اعني كليه وجزئيه قلت لما دل هذا على عموم
علمه جميع المغيبات والشهادة دل على التفصيل الذي سيذكره الشارح رحمه
اذ على تقدير عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم خروج الشخص
عن علمه على ما هو المشهور وان خالفه المحقق الشارح رحمه على ما سيجيء ولا يخفى
ان التشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون الاستدلال على

على ثبوت اصل العلم واما التفصيل فيثبت بتفريع هذه المسئلة على التي
قبلها ولم يتعرض له الشارح لظهوره **قوله** ولا يرد ان الحيوانات لها
هذا الورود نقض اجمالي بجريان الدليل وتخلف المدعى والجواب الاول
منع لجريان الدليل بناء على ما هو الحق من قاعدة الاشعري وهو ان لا
مؤثر في الوجود الا هو والثاني منع لتخلف المدعى لجواز ان يكون للحيوانات
علم بافاعيلها العجيبة المتقنة بناء على ان لهم الحواس الظاهرة والباطنة
ايضا فيحصل لهم ادراك الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل
ادراك الحواس ايضا على ما قرر في مختصر الاصول وشرحه للمص على انه
ذهب الاشراقيون الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات ايضا ومال
اليه الشيخ في المباحثات لجريان بعض دلائل التجرد فيها كما نقله الشارح رحمه
في شرحه على الهياكل **قوله** فلما سبق من دلائل الافعال المتقنة
عليه فان قلت الافعال المتقنة لا يدل الا على العلم الكامل اي بالوجه
الجزئي والكلي بها دون غيرها ودعوى اتقان جميع افعاله لا يمكن كما
توهم قلت هذه الدعوى مما لا شبهة في صحتها فان جميع افعاله لا يخ
عن الاتقان اذ كل منها متضمنة للمصلحة وان كان بالنظر الى المجموع ومن ثمة
قيل ما من شر جزئي الا ويتضمن خيرا كليا وكل ما اشتمل على حكمة ومصلحة فهو
متقن وان كان الاتقان في بعضها ازيد واظهر **بيت** پير ما گفت
خطا بر قلم صنع نرفت، آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد، اشار لسان
الغيب حافظ الشيرازي في هذا البيت الى تضمن جميع الافعال الحكم
والمصالح فان الخطأ والصواب في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال
على المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره الشارح في شرحه على هذا البيت

ثم ان اثبات العقائد في هذا الكتاب انما هو على قوانين اهل السنة
والجماعة فلا يرد ان بعض الافعال ليس له تعالى على قاعدة الاعتزال
فثبت بما ذكرنا دلالة دلائل الافعال المتقنة على علمه تعالى بجميع ما هو
غيره بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى ان الفاعل المتقن يعلم فعله علما
تاما كاملا فان قلت لا احتياج الى دعوى اتقان جميع الافعال
فان الايات السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة و
النفسانية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيهما من دقائق الحكمة
ومنافع الخلقة يدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث لا يمكن
ان لا يحيط بذرات المصنوعات قلت على هذا يكون الاستدلال
خطابيا كما لا يخفى هذا وفي تفريع المص هذه المسئلة وما بعدها على المقدمة
المجمع عليها اشارة الى الدليل الا ان الشارح اظهر ما خفي واخفى ما ظهر
فتدبر **قوله** هذا انما وافق له اي استلزام علم الشيء بالشيء علم الاول
بذاته **قوله** هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي اثبات علمه تعالى
بالممكنات بدلالة دلائل الافعال المتقنة واثبات علمه تعالى
من علمه بالممكنات هو النهج الملايم لهذا المقام دون ما ذكره الفلاسفة
فانه يطول فيه الكلام وحاصل ما ذكروه ان مدار العاقلية والمعقولية
او المدركية والمدركية لو اثبت النفس المجردة في الحيوانات ايضا على التجرد
ولما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب التجرد كان عالما بنفسه بذاته
فكان عاقلا وعقلا ومعقولا ولما كان ذاته علة موجبة لكل الممكنات له
ما بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم
بالمعلول لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وان اردت تفصيل المقدمات التي

التي ذكروها لهذا النهج فارجع الى رسالة الجديدة في اثبات الواجب
وصفاته العلى **قوله** حتى ان علامة الطوسي مع توغله في الاعتصام
لهم قال في شرح الاشارات لما قال الشيخ في الاشارات الواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي و
المستقبل فيعرض له صفة ذات ان تتغير بل يجب ان يكون علمه
تعالى على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر فالعلامة الطوسي لما حمل
الوجه المقدس على الوجه الكلي اعترض عليه بما نقله الشارح ههنا عنه
واما لو حمل كلامه على ما ذكره صاحب المحاكمات فلا يرد عليه
الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام والحاصل ان الموجودات من
الازل الى الابد معلومات الله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن
وسيكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هذا ولا يلزم على هذا
ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا انما يكون كذلك لو كان زمانيا
واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا فان قلت ادراك الجزئيات
المتغيرة انما يكون بالات جسمانية قلت ممنوع بل انما هو بالقياس
الينا بالنسبة الى الواجب عز اسمه كما صرح به صاحب المحاكمات
وقد شنع بهذا التحقيق على المحقق الطوسي حيث قال هذا السوال انما
يرد على ما فهمه لا على ما حققناه وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا
ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يشرع فيه الاوهام اقول ما حققه
انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره واعتباراته و
شئوناته الى غير ذلك من العبارات وان لا يثبت المباينة بين العلة
والمعلول الا بالاعتبار وان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود

وانهما الآن كما كان كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة
الوجود وذكره الشارح في زوراته والايراد على هذا التحقيق بما لا يخفى
كما علم مما سبق ولا يخفى ان القول المذكور طور وراء طور العقل و
الشيخ بصدد المطالب الالهية على اطوار العقل في النمط الذي بين
فيه العلم وان بين علوم الصوفية ايضا في النمط من الاشارات في
مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل
عليه المحقق الرازي لما ذكرنا **قوله** تخصيص لذلك الامر الكلي بامر
يعارضه في بعض الصور اي يجعل الحكم الكلي خاصا بان يقال ايجاب العلم
بالعلة العلم بالمعلول فيما عدا الواجب والجزئي المتغير فان هذا الحكم
لا يجري فيهما ولو كان الاول علة والثاني معلولا اذ يعارضه ان الواجب
لا يكون محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئي المتغير كونه كذلك بناء على ان
العلم يجب مطابقته للمعلوم فيلزم اما التغير في علمه تعالى واما مطابقته
امر واحد لامور مختلفة واحترز بالجزئيات المتغيرة عن المجردات
لكن المتشكلات الغير المتغيرة ايضا غير مدركة بوجه جزئي على قاعدتهم
من توقف ادراكها على الآلات الجسمانية والجواب عن المتكلمين
ان العلم اما اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة وعلى التقديرين
لا يلزم التغير لا في ذاته ولا في صفاته بالحقيقة واحتياجه الى الآلات
الجسمانية ممنوع كما مر **قوله** فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب
وهو علمه تعالى بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية
على الوجه الجزئي بل بالوجه الكلي المنحصر فيها في الخارج من مأخذ آخر وهو
ان يقال العلم بالعلة يوجب له ولا يخفى ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم

بالمعلول دون احساسه مع توقف ادراك المتغير من حيث هو كذلك
على الآلات الجسمانية مثبت لذلك المطلب من غير تخصيص بخلاف
ما اذا فصل هذا الى المطلبين احدهما علمه بجميع المعلومات ويؤخذ من كون
العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول والثاني عدم علمه بالماديات
بالوجه الجزئي ويؤخذ من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم
ح تخصيص القاعدة بامر معارض في بعض الصور كما عرفت **قوله**
قلت حاصل مذهب الفلاسفة لو حقق لمذهبهم بحيث يندفع تشنيع
الطوائف عليهم **قوله** فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم وربما يوصف بهما المعلوم باعتبار العلم اقول كانه اخذ هذا
التحقيق من تقسيمهم المعاني الى الكلي والجزئي وقد فسروها بالصور العقلية
وهي العلوم وهذا انما يتم على القول بان الحاصل في الذهن ماهيات
الاشياء على ما هو التحقيق واما على مذهب القائلين بحصول الاشباح
فوصف الصورة بالكلية لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور وتلك
الصورة العقلية عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفا
بان الماهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة
بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك
الحملي من حيث الماهية فظهر ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم
فان قلت الصورة العقلية حالة في نفس شخصية جزئية فلا تكون كلية
قلت الصورة من حيث انه حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص
العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها الكثيرين بمعنى انه لو فرضت
موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عينه وان تشخصت

بتشخص عمرو كانت عينه يكون كلية قال الشيخ في الشفاء فالمعقول
في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس
بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة ومتوهمة حكمها عنده حكم
واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص
العلوم والتصورات ومحصوله ما ذكره في تعليقاته على شرح التجريد وهو
كما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في
نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير
فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين وهذا انما لم يثبت كون
الكلية والجزئية من صفات العلم بكونهما من المعقولات الثانية لانه
يستلزم كونهما من صفات العلم فان الوجود الخارجي من المعقولات
الثانية مع انه صفة المعلوم وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود
الوجود الذهني قيد الموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون
موصوفها الماهية مع قيد الوجود الذهني وان اوهمه كلام الشارح رحمه
الجديد للتجريد بل المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني
مناط العروض على ما فصله الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد ولا شك
ان الماهية عين الوجود بحسب الخارج وانما يمتاز عنه في تصور الذهن
فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقي انه على ما ذكره الشارح الجديد من الفرق
بين القيام والحصول يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم وان كان
الحاصل ماهيات الاشيا لكنه شيء تفرد به قوله بناء على ما اشتهر
بين المتاخرين من ان التشخص يتشخص لا نوع له لجعل المتاخرون جعلوا ان

ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل
الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل والتشخص
وكما يصير الجنس بانضمام نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك
يصير النوع بانضمام التشخص شخصا متميزا عن المشاركات النوعية
وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته اذ هو شخص لا نوع له والا يلزم
الدور او التسلسل وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختصة بكل منهما ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هو بعض ما هو
داخل في قوامها وكون هذا الامر موجودة في الخارج ام لا موجودة
على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب اليه المحققون وعدم وجوده
فيه كما ذهب اليه آخرون ثم ان هذا الامر في الماديات يكون
ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو
منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات
وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التجريد فان قلت لا دخل لهذا في التشنيع
عليهم وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى اذ لو جعل الكلية
والجزئية صفة العلم دون المعلوم لا يرد عليهم ذلك سواء جعل التشخص
داخلا او خارجا فالمصحح للحمل ليس الا جعلهما صفة المعلوم كما لا يخفى قلت
جعلهما صفة المعلوم او العلم دائر على دخول التشخص وخروجه فانه على
ما اختاره الاوائل من كون التشخص بمعنى التميز الجزئي اي المفهوم الاضافي
الاعتباري وعدم امر في التشخص وراء ما في الحقيقة النوعية لا يكون
الاختلاف بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا الا بنحو الادراك

فالانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق
به الاحساس كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك
العوارض اعني الادراك التعقلي كان كليا وقولهم في تعريف الكلي
ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة اي نفس هذا النحو من
الادراك وهو الادراك التعقلي مثلا يلايم هذا المذهب ولا حاجة
الى تاويله بان المراد انه مانع من الشركة من حيث انه متصور اي مع
قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس مفهومه المتصور فظهر من هذا التشابه
ما اشتهر من المتاخرين للتشنيع على الحكماء او حمل كلامهم على خروج
بعض المعلومات عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم والحق
ما ذهب اليه الاوائل وهو المفهوم من ظاهر عبارة التجريد وان حملها
الشارح الجديد على جعل التشخص جزء للمتشخص وغير موجود في الخارج **قوله**
وح فالتشخص اي حين ما كان التشخص داخلا وفيه انه لا دخل لدخول
التشخص في كونه متشخصا بل نوع اللهم الا ان يقال على تقدير دخوله يكون
موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم التس في الامور الخارجية بخلاف
ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل اللازم على تقدير
ان يكون له نوع انما هو في الامور الاعتبارية فتامل **قوله** بل
امتياز كل متشخص عن ساير افراده بالعوارض الخارجية وح يمكن
ادراك كل منها بطريق التعقل لدخولها تحت الماهيات الكلية
لكن يلزم الدور او التس على هذا التقدير ايضا كما يظهر عند التامل بخلاف
ما اذا كان نحو الوجود الخاص فان امتيازه عن غيره بذاته فان قلت
انه حصة من حصص المطلق قلت مغايرة الحصة للمطلق وكذا بعض الحصص

الحصص مع بعض اعتباري محض فتامل لا يقال ان الوجود امر اعتباري
لا وجود له في الخارج والا يلزم الدور او التس او تعدد الواجب بناء
على ان معنى وجوب الوجود عندهم عينية الوجود ولا شك ان الامر
الاعتباري لا يميز الشيء تميزا خارجيا لانا نقول التشخص ما به الحكم
العقل بامتياز الاشياء بعضها عن بعض ولا شك ان العقل
اذا لاحظ الماهية موجودا بوجود خاص يقتضيه استعداد مخصوص
يحكم بامتيازها عن الموجودة بوجود آخر يقتضيه استعداد آخر فان قلت
العقل لا ينتزع الوجود من الماهية الا بعد التشخص فيكون يكون الوجود
تشخصا قلت هو كذلك في الوجود المطلق واما الحصص فينتزعها
العقل من الماهية فيحكم بكونها متشخصة ثم يحكم عليها بالمطلق المشترك
بين الحصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم على الحكم بالمقيد قلت
من حيث هو مقيد لا مطلقا هذا واعلم ان التشخص وان كان عين الوجود
بالذات الا انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتباري ينتزعه
العقل كذلك التشخص قال الش في تعليقاته على التجريد والذي يتحقق من
كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين
نحو الوجود الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل
بمعنى انه كما ان الوجود يصير مبدا الاثار كذلك يصير به ممتازا
فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره انتهى **قوله** فامتيازه
بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض
مخصوص به فيمتاز عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا

على ما سبق نقله **قوله** وتلك الاعراض التي تسمى هي عنوان التشخص
وليست هي مشخصة ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض القائمة
بقطعة مكعبة من الشمعة كان شخصا باقيا ما لم تتبدل جوهرها ولما كان
الموضوع من جملة علل اعراضه كان من جملة مشخصات العرض ولذا لا يجوز
عليها الانتقال فلو كان العرض متشخصا ايضا لزم الدور قال الش
في تعليقاته على التجريد الحقيقة النوعية اذا كانت مجردة غير متعلق
الوجود بشيء آخر لم يتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت
مادية ينتشر في الافراد بحسب ما يقتضيه حصص المادة من الاعراض
لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حقيقة اذ الامر بالعكس كما
سبق بل بمعنى ان التصور الانسانية مثلا يحصل في كل مركب من تلك
الحصص مقارنة لاعراض مخصصة بسبب استعداد كل منها لصورة
مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص
وقد يطلق عليها المتشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته انتهى وينبغي
ان يعلم انه كثيرا ما يسمى التشخص متشخصا كما يسمى الفصل منوعا بل المتشخص في
الحقيقة هو التشخص فلا منافاة بين ما ذكره الشارح في تعليقاته
على التجريد من قوله بل المتشخص هو نحو وجوده الخاص وبين ما قاله الفارابي
من ان التشخص هو الوجود الخاص **قوله** والعوارض المعروضات
كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احد المقولات
دفع لما ذكره من ان التشخص شخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح التجريد
وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا
الممكنات في المقولات العشرة حتى قال المعلم الاول لا استطيع

لا استطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات
عندهم شخص لا يكون له حقيقة نوعية انتهى وفيه نظر اذ المراد من القول
المنقول ان كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه واحد من المقولات لا ان
كل ما يذكر ذاكر لا بد ان يكون واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها
للفصول وهو باطل واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون الممكنات
شخص لا يكون له حقيقة نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل
يجري بعينه في انه خارج عن التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس
التشخص غير جنس الشخص لانه من الاجزاء المتحدة مع الشخص وجودا و
والمقولات متباينة كذا ذكره بعض المحققين في تعليقاته على حاشية
التجريد ومن هذا ظهر ما ذهب اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير
الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات حقيقة
نوعية فلا يلزم من ادراكها بالوجه الكلي ادراكها بكنهها ولو لم يلزم
خروج بعض المعلومات من علمه بناء على ان الكلية صفة الادراك وهل هذا
الا نقص يجب تنزيهه تعالى عن ذلك وكيف يذهب احد من العقلاء
الى انه من الممكنات ما لم يدخل تحت مفهوم كلي فضلا عن هؤلاء فتأمل فيه
حتى تطلع على ما هو الحق ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان معنى الاتحاد
بالذات والتغاير بالاعتبار في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل
لو عري عن اعتبار حصوله في العقل وكونه موجودا ظليا لاتحد مع الموجود
العيني المعلوم فالاعتبار داخل في ماهية العلم والا فاختلافهما بالحقيقة
امر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات حيث قال السمار
المعقول ليس السمار الموجود وبهذا يندفع لزوم اتحاد التصور والتصديق

عند تعلق التصور بالتصديق كما ذكره بعض المتأخرين من المحققين في تعليقاته
على حاشية المطالع فلا يرد ان التشنيع لا يدفع عن الحكماء بجعل الكلية
والجزئية صفة العلم دون المعلوم بناء على اتحادهما بالذات **قوله**
اى الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي اى الارادة الكلية والشعور
الكلي لا ينبعث عنه الشعور الجزئي والارادة الجزئية وصدور الجزئي
يتوقف على الاخيرين بناء على ان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على
السوية **قوله** قد صرح بعضهم الخ قال في تعليقاته على شرح التجريد
صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي الاشل له من نوعه كالشمس
والعقل الفعال يصح صدوره عن راى كلي وح يتوجه المناقشة في
توقف العقل على التصور الجزئي مطلقا انتهى ويجب ان يكون الانحصار
بحسب الذات بان يمتنع لذاته فرد آخر بطريق المعية او البدلية
لان الكلام قبل تحققه فالانحصار في الواقع لا يفيد في دفع لزوم الترجيح
بلا مرجح فالشمس مثال فرضي على تقدير القول بامكان شمس اخرى
وحقيقي على تقدير القول بامتناعها لكن يظهر من توفيق الشيء ان
الانحصار في الواقع وان امكن الاشتراك كاف كما لا يخفى على المتامل
قوله ولكن يبقى انه يمكن ح في الفلك الخ وما قيل في الجواب
من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها
امر غير قار يستحيل ان يقتضي امر غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن
العلة التامة لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد
والمراد بالامر الغير القار في الاول هو الارادة الجزئية للحركة الجزئية وعدم
كون الارادة قار العدم قرار مرادها وفي الثاني الحركة بمعنى القطع والمراد

والمراد بعدم قرارها ان لا يجتمع اجزاؤها في الحدوث لا ان لا يجتمع
اجزاؤها في الوجود مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال ولا شك في
عدم قرارها بهذا المعنى كيف واجزاؤها انما تحدث في الخيال متعاقبة
والمط وهو الاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل بهذا القدر ضرورة
ان العلة التامة للشيء الغير القار بهذا المعنى لا بد ان يشتمل على امر
غير قار بهذا ولقائل ان يقول لا نسلم كون الارادة الكلية مطلقا
قارا فانه كما يجوز حدوث ارادة جزئية غير قار الاجزاء في الوهم
كذلك يجوز حدوث ارادة كلية كذلك فتامل **قوله** والعلم بغيره
من الممكنات عين المعلومات فيكون علما حضوريا **قوله** وهي
التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية اختلف الاقوال في المثل
الافلاطونية فذهب الاكثرون الى ان المراد انه لا بد لكل طبيعة نوعية
من شخص باق ازلي قابل للمتقابلات وهو المراد من الوجود المجرد الازلي
الذي نقل عن افلاطون حيث قال كبار الحكماء والعلماء انه اثبت
في الطبيعيات للطبائع الكلية وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل
الافلاطونية هذا المعنى في استعمالاتهم وبه يشعر كلام الشيخ في
الهيات الشفاء حيث قال تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب
وجود شيئين في شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يفسد وجعلوا لكل واحد
منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد
من الامور الطبيعية صورة مغايرة هي المعقول واياها يتعلق العقل اذا
اذا كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد

وجعلوا العلم والبراهين بنحو الخوهذه وايا هاتنا دل وكان المعروف
بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذه الرأى ويقولان ان للانسان الثابتة
معنى واحد موجود اينشرك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس
المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق قال
الامام في الملخص في بحث الاحدى والعشرون في المثل المنقولة عن
افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ازلى ابدى ونحن
قد نصرنا هذا القول في باب الوجود كما عرفته وحكوا عنه انه احتج على
ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالانسان الذى هو جزء
هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة
المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص
ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند
فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض
ونقل عن الامام الرازى انه نقل في الملخص ادلة كثيرة عن ارسطو على بطلانه
والجواب عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون وزعم بعض ان المثل
الافلاطونية عبارة عن الصور المعلقة لا في مكان الثابتة في عالم الاشباح
المتوسطة بين عالم العقل والحس لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا
من العقول فانهم اثبتوا اربع عوالم عالم التجرد المحض اى الحضرة الالهية
وعالم الانوار والعقول وعالم المثال والخيال وعالم الحس والشهادة
ومظاهر تلك الصور قد يكون المرايا وسائر الاجسام الصقالية وقد
يكون الخيال وغيرها من القوى الجسمانية وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها
والا لاختلف رؤية شئ باختلاف مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة

الثابتة في الجسم لا يختلف بذلك وليست ثابتة في الهواء ايضا
لانا قد نرى في المرآة شيئا اعظم من الهواء كالسماء والقول بالاشعة
باطل على ما قرر في موضعه وذهب صاحب الاشراق الى ان ما قال
افلاطون اشارة الى ان لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قائم
بذاته مدلوله حافظ اياه وهو المنمى والغاذى والمولد في النبات
والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيها عن النفس والا لكان
لنا شعور بها فجميع هذه الافعال من الارباب والى تلك الارباب
اشار بعضهم ان لكل شئ ملك حتى قال ان كل قطرة من قطرات
تنزل معها ملك وقال انا اى ملك الجبال وملك البحار وتلك
الارباب النورية هي المثل الافلاطونية ونقل عنه انه قال جميع
المتالهين من حكماء الفرس وغيرهم كهرمس وفيثاغورس وافلاطون
وامثالهم متفقون على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى عن افلاطون
عن نفسه انه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها
وقال ايضا اذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة كبطليموس
وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية
من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم
الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شئ شاهدوها
في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا وكلام الصوفية ناظر
الى هذا قال الشيخ صدر الدين القونوى في تفسير الفاتحة ما تم صورة

الاول لها روح وبهذا اول ما نقل عن صدر الرسالة وخاتم النبوة انه
قال حين قال واحد من الصحابة في تمام الركوع سمع الله لمن حمده الا بضع
وثلاثون من الملائكة يبتدرونها من المثال وان اكثر استعماله في
الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا العالم الا انه يستعمل في الارباب
ايضا اذ كما ان الصنم مثال للرب في عالم الحس فكذلك ربه مثاله
في عالم العقل فالاصنام لو لم يوجد في عالم الحس لم يوجد الارباب
في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره شارح حكمة العين واختار هذا القول
الاخير من الاقوال الثلثة **قوله** وظاهر عبارات الاشارات
يشعر بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته
ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمة
متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجائت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول تعالى
يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة
الاشياء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم
قيوميته اي كونه بريا من جميع انحاء التعلق بالغير والضعف وعدم
الاحكام والمواد الوجودية كالهيولى وما بعدها والمواد العقلية كالماهيات
وغيرها مما يجعل الذات حالا زائدة عن المتشخصات والعوارض التي
يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما وهو معقول يلزم وقوله
عقلا بذاته لذاته حال من ضميره وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم و
تقريره على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ان الاول
لما عقل ذاته بذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة التي

التي هي معقولاته هي معلولاته مترتبة بترتب المعلولات فهو متاخرة
عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها
ولا بغيرها وتكثر اللوازم والمعلول لا يقدح في وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
له فاذن تقرر الكثرة المعلول في ذات الواحد القايم بنفسه بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب
واحد ووحدته لا يزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه انتهى
قوله ويتصور في حقيقة ذاته صورها هذا اصرح في عدم قيام صورها
بذاته تعالى **قوله** وهو اولى الخ اي تعقل الاشياء دفعة من غير حصول
تكثر في جوهره والتصاف حقيقته بصورها بارتسامها وتقررها فيه
على ما يدل عليه ظاهر عبارات الاشارات كما سبق اولى بان
يكون عقلا اي علما وادراكا فالعقل بالمعنى المصدري لتلك الصور
الفائضة عن حقيقة ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له تعالى في
تعقلها الى ارتسام وتقرر في حقيقته تعالى من تلك الصور مفعول عقلا
ومن بمعنى اللام وقوله من عقلية مفضل عليه اي من عقليته تعالى لتلك الصور
بنحو آخر كالتقرر والارتسام ومن بعض النسخ على من عقله اي عند عقل
الفيضان المفضل عليه يكون محذوفا على هذا فظهر من هذا التقرير ان علمه
بالاشياء ويدل عليه قوله وكلام شارح الاشارات يحوم حول ظاهر
كلام الشفا فان ما قرره شارح الاشارات هو ان علمه حضوري
عين المعلومات على نحو ما فصله بقوله فان العاقل الى آخر ما ذكره ويمكن
حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضوري الذي حققه صاحب المحاكمات

ووجه الاولوية هو انه يلزم على ظاهر الاشارة كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا لشيء واحد وكونه تعالى محلا للتكثر وكونه متصفا بصفات غير سلبية
ولا اضافية هذا ويحتمل ان يكون المراد بقوله وهو اولى ان واجب الوجود
اولى بان يكون عالما من تلك الصور الفايضة سواء كان بطريق قيامها
به تعالى او بطريق العلم الحضوري وعلى هذا يكون علمه عين ذاته واليه
اشار بقوله ظاهر كلام الشفاء فتامل **قوله** واعتبر من نفسك الخ
رفع الاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول بان الصورة
الحاصلة في نفسك معلولة لك وتعقل اياها بنفسها من غير ان
تتضاعف فيك الصور مع انك لست علة مستقلة لها **قوله**
بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة
الاول اعتبار كونك عالما بتلك الصورة بذي الصورة واعتبار
كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني في اعتبار كون تلك
الصورة منكشفا بها المعلوم عندك واعتبار كون تلك الصورة
منكشفا بها نفسها عندك ومن هذا اعلم حال التركيب **قوله** ولا تظنن الخ
دفع لما يتوهم من ان منشأ العلمية للصورة بنفسها انما هو الحلول دون
المعلولية ووجه الدفع ان الحلول شرط في حصول تلك الصورة الذي
هو شرط في تعقلها بنفسها فلو حصل لك بوجه آخر غير الحلول لحصل التعقل
المذكور **قوله** واذ قد تقدم هذا فاقول الخ لما استحصل الشارح من المتكلم
مطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة برهن على المطلوب بانه
قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة المعلول و
والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول

المعلول نفس تعقله فانه لما كانت العلتان متحدين لزم ان يكون
المعلولان متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار
كذلك تغاير المعلولين كذا نقل عن المحاكمات **قوله** ثم لما كانت
الجواهر العقلية الخ دفع لما يقال انه يكون علمه تعالى حضوريا يشكل بالمعدومات
والحاصل ان مثل المعدومات متقررة في الجواهر العقلية وهي بما تقرر فيها
حاضرة عنده فلا اشكال **قوله** من غير لزوم محال من المحالات
التي ذكرها المحقق الطوسي في شرح الاشارات في الرد على الشيخ من كون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وكون الاول موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية وكونه محلا لمعلولاته المتكثرة تعالى عن ذلك
وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى
غير ذلك **قوله** قلت هذا الكلام لو محصل الايجاب الخمسة الاول
قياس المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس لا يتم فافهم **قوله**
بل يكاد يكون مصادرة لان المدعى وهو الحصول بالصدور اي الحصول
عن الشيء يستلزم كون الصادر علما وقد انجر اخر الكلام الى تصريح هذا
الدعوى في الدليل ولعله لامكان اخذه بالوجه العام قال يكاد ولم يقل
يكون مصادرة يعني ان الحصول بوجه آخر اعم بحسب المفهوم من الحصول
بوجه الصدور وان كان مساويا له بحسب الخارج **قوله** فمسلم لان الفاعل
قد يوجب المعلول وحده بلا شرط موقوف عليه بخلاف القابل وكذا اقالوا
قوله تحكم يحسب لا تظهر من المقدمات السابقة **قوله** اذ المعلول
الاول بالاعتبارات الثلثة الخ قال في حكمة العين والعقل الاول الصادر
من المبدأ الاول يلزمه الامكان لذاته والوجود من غيره وله ماهية جوهرية

فيصدر عنه باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك وبواسطتها
الصورة الفلكية ويصدر عنه بالاعتبار الاخر عقل وباعتبار الثالث
النفس الفلكية انتهى و الظاهر انه يريد باحد هذه الاعتبارات
الامكان وبالثاني الوجود اللازم له من غيره الذي هو المبدا الاول و
وبالثالث الماهية الجوهرية القائمة بنفسها من اراد التفصيل فعليه
شرح حكمة العين **قوله** شاخراغ تعقل الجوهر وذلك لان علمه تعالى
بها ح موقوف على حصولها في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت
الى ما قيل ان للمنع مجالا فانه يصادم البديهة **قوله** على ان ارتسام
صور الجزئيات المادية لا يمكن دفعه بما مر من تحقيق الش لمذهب
الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئيات المادية **قوله** وليست تلك
الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته الظاهر
ان هذه اشارة الى اعتراض آخر ومعناه انه لو فرض الآلات
الجسمانية عند الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور المحسوسات المادية
لا يلزم ايض كون علمه بجميع المعلولات عين المعلومات بناء على انه
مبني على كونها معلولة لذاته تعالى بذاته على ما يدل عليه قوله ان العاقل
لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصورة والآلات ليست كذلك بل نفس تلك الجواهر المجردة ايض
بناء على امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لاكثر من واحد ويرد
عليه انه خلاف ما هو التحقيق كما سبق نقله عن الشفاء وشارح الاشارات
ولو جعل قوله وليست تلك الآلات تتمة للسابق يعني ليست تلك
الآلات حتى يرتسم فيها الماديات ويكون هي والمرتسم فيها

فيها حاضرة عنده ازلا وقوله بل نفس تلك الجواهر اشارة الى اعتراض
آخر فيرد عليه انه لو اريد ان نفس الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته تعالى
فحصولها له تعالى عين عقله تعالى اياها دون الصور الحاصلة فيها فلا يكون
يكون معلومات له تعالى كالجواهر فهو ايض خلاف التحقيق من استناد
الممكنات كلها اليه ابتداء وكون كلها معلومة له تعالى ولو اريد ان
الجواهر معلولات لذاته باستقلال الذات بخلاف الصور فان الذات
ليس مستقلا ولو كان المؤثر هو فقط فيرد عليه انه لم يشترط احد هذا في
المعلول لكونه معلوما للفاعل ولو اريد انها معلولة من حيث الذات
لا بالذات والاعتبار معا فلا يكون تلك الجواهر معلومة بذلك
الاعتبار فيرد عليه انه لم يشترط احد في كون المعلول علما صدور الاعتبار
فيا ليت شعري ماذا اراد الش بهذا الكلام فان كثيرا من كلماته
رموز لا يتلقى بالقبول فلا تسرع بالرد كما نقل عن بعض تلامذته انه قال
كذلك في تعليقات كتبها على بعض مواضع حاشية الشارح على
شرح الجديد للتجريد **قوله** الثاني انه نقض اجمالي بلزوم الفساد وهو
عدم صدور المعلول الاول بالاختيار **قوله** يتوقف عليها الاختيار
قيل عليه انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف
على القدرة ولم يثبت صفة اخرى وراء السبعة او الثمانية وايض
يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير القدرة بما سيجيء بمعنى انه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة واحدة والقول
بان القدرة ههنا وقع في البين لا ينفع في حسم مادة الشبهة فان الاختيار
لا يتوقف على الارادة بل عكسه ظاهر واجيب عنه بان المراد يتوقف

عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا لفعل الاختيار ففي العبارة
مسامحة هذا ويمكن ان يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة والنسبة
لا ينافي توقفها على الصفات الثلثة فان تقدمها عليه بالذات او
مجموع الثلثة وتوقفه على كل واحد منها ظاهر الا انه مناف للتفسير
كما ذكره القائل فتأمل **قوله** واللازم الدور او التسلسل الاول على
تقدير كون الاختيار الموقوف والموقوف عليه واحدا فهو محصل الدور
او على تقدير المغايرة وعود السلسلة فهو حقيقة الدور والثاني على تقدير
عدم عود السلسلة **قوله** لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
وايضا يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهي العلم كذا قيل وفيه تأمل
قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تع ان زاد
بعضهم فيلزم تكثر الصفات الحقيقية تع عن ذلك بل عدم تناهيها
ليطبق الجواب بانه بعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء على السؤال
ثم اورد عليه انه لا يلزم من صدور الممكنات من الجواب بالاختيار ووجوب
سبق العلم على الافعال الاختيارية وجود الممكنات في الازل بل يلزم
ان يكون لها وجود في علمه قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وانه
تثبت بامتناع العلم عن الواجب تع في وقت فهذه المقدمة كافية
في اثبات الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمتين
السابقتين اقول الظ ان هذين السؤالين لدفع الاعتراض الناشي
على المحقق الطوسي المبني على كونه تع فاعلا بالاختيار في جميع معلولاته
وسبق العلم على الاختيارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن
مثل ذلك لم يحصل السؤال الاول انه يلزم ح قدم الحوادث بناء

بناء على وجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية فيلزم وجود الحوادث
في علمه تع في الازل فيجب قدمها لقدم علمه بناء على امتناع قيام الحوادث
بذاته تع ولا يجوز قيامها بذاته تع في الوجود العلمي السابق على حدوثها
حتى يقال ان قدمها في ذلك الوجود قدم لصفاته تع لانه يلزم التكثر
على ذلك التقدير والجواب انه بعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء
فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر ولقدمها باعتبار هذا
الوجود قدم لصفته تع فظهر انطباق الجواب على السؤال والاحتياج
الى المقدمتين السابقتين للزوم الفساد المذكور وهو قدم الحوادث
وبالجملة اثبت الش ههنا العلم بالحوادث بالاختيار في ايجادها
واثبات ازلية العلم بها بعد اثبات اصل العلم بها بالاختيار
ظاهر فتامل ويمكن ان يكون هذا سؤالا بلزوم محذورات احدها
لزوم تكثر صفاته الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور
الغير المتناهية ولم يكن في الجواب اشعار بدفع الثاني ولظهور ان قدم
العالم في الوجود العلمي قدم صفة من صفاته ويمكن ان يكون هذا سؤالا
واراد من اثبات علمه تع بكلا التقديرين وبعد تحقق الجواب بين
فساده على تقدير الاشارات وبين جريانه على سياق المتكلمين وما
يبقى على مذهب الحكماء فافهم **قوله** او ينتهي الى وجود واجب
وكلاهما محال اي الى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون
بالنسبة اليه مختارا او كون الانتهاء الى هذا الوجود محالا مبني على الاصل
الذي بني عليه الاعتراض الناشي على المحقق الطوسي وهو انه تع فاعل بالاختيار
في جميع معلولاته ولو قال الش والاول محال فتعين الثاني فلا يثبت الاختيار

في جميع المعلولات لكان اوفق بالمقصد اذ المقصد من هذين السؤالين
دفع القاعدة لدفع الاعتراض الناشئ على ما يظهر من قوله ولا يخفى عليك
انه لا يمكن مثل ذلك على التقدير الذي قرره شارح الاشارات
فتأمل فيه **قوله** فاعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة
في علمه تع وكون وجودها فيه عين علمه بها **قوله** جار على سياق
مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تع زائدة على ذاته وح اي حين
ما يساق مذهب المتكلمين واجرى التحقيق المذكور يكون علمه تعالى لح
قوله ومعنى العلم الاجمالي ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا
وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة واحدة
بسيطة منحلة الى صور كل واحد عند تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظة
اجمالا لا تفصيلا حتى يلزم الصور المتعددة الغير المتناهية قال ابن
سينا ان الشيء اذا ارتسم في العقل فان كان ملاحظا للعقل ممتازا
عنده فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمال وقال اذا حصلت
الماهية معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار في
العقل ولا يجب ان يكون الاجزاء ملاحظة منفردا بعضها عن بعض
بل ربما لا يلاحظها لسبب ذهوله عنها والتفاته الى شيء آخر لكن يكون
عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء هذا ونظيره
من الاحساس ما اذا رأينا اشياء كثيرة دفعة فلا شك انا نجد
في ابتداء الامر حالة اجمالية ثم اذا حدقنا النظر الى كل واحد حصل
حالة اخرى تفصيلية وتميز بعضها عن بعض تلك الحالة مع ان الابصار
في الحالتين واقع فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية

والثاني بالتفصيلي واعلم ان الامام الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين
الاول لا تحقق للعلم الاجمالي بل لا بد من العلم بالاجزاء على سبيل التفصيل
عند العلم بالمركب والا لزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم
بالمركب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه وكل منهما بط بيان اللزوم
انه اذا علم المركب مجملا اجزاء فلا يخ اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا
اولا فان لم يكن لزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزاء يكون
تلك الاجزاء متميزة في الذهن فيكون العلم حاصلا بامتيازها عن غيرها
فيكون معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه انا نسلم ان العلم
بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم للزم من العلم بالامتياز
العلم بامتياز الامتياز فيلزم من العلم بشيء العلم بامور غير متناهية
وانه محال على ان هذا الوجه مبني على ما فهمه المتأخرون من العلم الاجمالي
والتفصيلي من ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه
عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم به مع العلم بامتيازه عن غيره وهو
ليس بشيء اذ ليس هذا اختلافا في نفس العلم بل هو اعتبار انضمام
علم آخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع العلم
بامتيازه مع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم باي لازم او ملزوم له ومع
عدمه فالصواب في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ
كذا ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع والثاني انه ان لم
يحصل لبعض الاجزاء صورة في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل
مستلزما للعلم بالاجزاء وان حصل لكل جزء صورة فيه فهو العلم التفصيلي
والاول بط فتعين الثاني وهو ان العلم به يستلزم العلم باجزائه مفصلة

وأجيب عنه بان حصول صورها لا يستلزم كونها معلومة تفصيلا
اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك ان الانسان اذا قصد
تصور شيء قصدا اولا فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميزه عن
غيره والتفت اليه ممتازا عنده عن غيره كما يشهد به الوجدان واذا
لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه فربما لم يلاحظه ولم يميزه عن غيره
ولم يلتفت اليه قصدا والاول هو العلم التفصيلي والثاني هو العلم
الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور المركب فلا شك مقصوده بالقصد
الاولي هو ذلك المركب واما اجزاؤه فهي مقصودة له بالقصد الثاني
على قياس الوجود الخارجي فان الموجد اذا اراد ايجاد مركب كان
مقصوده الاول ذلك المركب لكنه لا بد له من ايجاد اجزائه فهي
داخلة في قصده ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان
ملحوظا مقصودا بذاته كان اجزاؤه مرتسمة فيه قطعا لكن لا يجب
كونها ملحوظا منفردا بعضها عن بعض عند العقل بل ربما يكون عنده
حالة بسيطة هو مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء بلا اكتساب جديد
فاذا وجه ذلك المصور عقله الى الاجزاء تمثلت فيه مفصلة وعلم
من هذا ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل راجع الى نفس العلم
بالشيء الى انضمام علم آخر اليه فان المعلوم نفسه قد يكون ملاحظا
بالقصد ممتازا عن غيره امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه
معلوما في الحالين معا هذا ما ذكره سيد المحققين قدس سره ولا يخفى
ان كون علمه تع صورة واحدة منحلة الى صور الاشياء كما هو في
العلم الاجمالي على ما قاله الشارح من كون العلم واحدا والمعلوم متعددا

متعددا مشكل اذ يلزم اما انطباق صورة واحدة على اشياء متباينة
واما عدم معلومية جميع الاشياء له تع عن ذلك علوا كبيرا فان قلت
ان هذا صورة الكل المجموعي ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالتفصيل
انما يلزم لو كان مخطرا بالبال كصورة الكل وفرق بين الاجمال والتفصيل
بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة من بعيد ثم تحدق النظر اليها
فان المبصر في الحالتين هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي على ما قالوا
فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه
المرتبة هي مرتبة المشاهدة كما يعلم من بيانهم لمراتب النفس والمشاهدة
هي الاحضار بالبال فكيف يمكن ان يقال ان الاجزاء مشاهدة وليست
مخطرا بالبال او لو سلم فالقول بعدم الاحضار في الواجب واثبات
التفاوت في معلوماته بحسب علمه تع لا يخفى ما فيه اللهم الا ان يقال
كون علمه تع اجماليا ليس الا بمعنى ان العلم واحد والمعلوم متعدد وكما
ان كل واحد من تلك المعلومات معلوم له تع بذلك العلم الواحد
كذلك كل واحد منها مخطر وملتفت له تع بالتفات واحد هو عين
ذلك العلم واحضار كذلك وتشبيه بابصار جماعة دفعة من غير
تحدق النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو مقرب من وجه ومبعد
من اخرى على ما هو شان امثال هذا التشبيه في امثال هذا المطلب
قوله من تمثيل الذي ذكره من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها
اجمالا قال المحقق الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي كما اذا
سئل عن مسئلة معلومة لنا فقبل الشروع في الجواب نجد في انفسنا
حالة بسيطة هي مبدأ التفصيل المعلومات التي في تلك المسئلة

واذا اشرنا في الجواب وبينا المعالج واحدا واحدا تمثلت واضحة
عند العقل ممتازة ولو تامل وفتش احواله يجد اكثر معلوماته كذلك
لا تفصيل لاجزائها عنده لكن له الاستحضار والتفصيل فتوهم الشارح
الجديد ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث قال ليس ذلك بالقوة
المحضة فانه عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة
فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هو علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث
هي جملة وبالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقوله فانه لو فرضوا
ان الامر في المثال كذلك الخ معناه ان توهم الشارح الجديد ساقط
فان المجيب في تلك الحالة عالم بتلك المسئلة بجميع اجزائها بالفعل
ولئن سلم ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة فلا نسلم ان الحال في
الممثل له كذلك والغرض من المثال انما هو توضيح وتقريب الى الفهم
فلا يضر عدم مطابقته للممثل له اذ يكفيه المناسبة في الجملة وهي انه
كما ان تلك الحالة البسيطة مبدا التفاصيل تلك المسئلة في
الذهن كذلك العلم الاجمالي فيه سبحانه وتعالى مبدا التفاصيل الاشياء
خلاف لها في الخارج **قوله** وقد حقق ذلك اي كون العلم الاجمالي
علما بالفعل او كون الغرض من المثال هو التوضيح وقولهم التمثيل ايراد فرد
من افراد الكلي لايضاحه على سبيل التغليب بخلاف الشاهد فانه جزئي
يذكر لاثبات القاعدة والاول انسب بقوله في الكتب العقلية
قوله ويعني ان تلك الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي قائمة
بانفسها او بذاته تعالى اي بخلو عن هذين الشقين باعتبار الوجود العلمي
لامتناع كون وجودها عين علمه الذي هو عين ذاته تعالى على مذهب الحكماء

الحكماء اذ يلزم ح اما كون ذاته سبحانه للعالم والاتحاد معه بالحقيقة
وكلاهما محال تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا على ما ذهب اليه ارباب
الظواهر واما ما ذهب اليه العارفون القائلون بوحدة الوجود
وانه لا شيء حقيقة في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات
في علمه تعالى عين علمه الذي هو عين ذاته فان علمه بذاته الذي هو عين
ذاته عين العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان التي هي ماهيات
الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان الثابتة عكوس وتجليات
ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو عين ذاته فلا يتصور فيها الحلول
والارتسام لاقتضائهما المغايرة فمحال علمه بذاته مع علمه بمعلولاته
كمحال ذاته مع معلولاته وهذا الكلام بعلو عن طرز علم الكلام ولذا
لم يلتفت اليه الشارح على ان تحقيق الشارح على ما ذهب اليه العارفون
انما هو كون علمه تعالى حضوريا على ما بينه في تعليقاته على الزوراء **قوله**
وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته
تعالى تكثر صفاته الحقيقية كذا ذكره بعض الناظرين وفيه تامل اذ تكثر
الصفات الحقيقية امر لازم على سياق المتكلمين والكلام فيه فالظاهر
ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير المتناهية في علمه تعالى
حتى لا ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل **قوله** ويمكن ان يذهب الى
الاحتمال الذي ايده بعض المتاخرين الخ قد استوفينا هذا البحث
فيما سبق الا انه سنح لي ههنا في وجود المعلومات في علمه تعالى على مذهب
المتكلمين والحكماء على الاحتمال الذي ايده الشارح الجديد للتجريد تنبيه
فلا باس بذكره فاقول كما ان المراة سبب للانكشاف بسبب صور

المعلومات الحاصلة وكما ان العكوس لا وجود لها كذلك المعلومات
الحاصلة في علمه وكما ان العكوس غير قائمة بالمراة والا لاختلف
باختلاف مواضع النظر اليها كذلك المعلومات في الوجود العلمي
غير قائمة بشيء ومن هذا تبين انه لا يلزم التعلق بين العلم والمعدوم
الصرف ولا التكثر في ذاته تع ولا قيام شيء بذاته تع على مذهب
الحكماء حتى يكون شيء واحد قابلا وفاعلا ولا تعدد القدماء لانها
موجودات علمية لكن يبقى انه يلزم العقول بامور غير متناهية متقررة
في علمه والاجمالي في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم المخالف
بالماهية للعلم على الاحتمال المذكور اللهم الا ان يقال انها في تلك
الوجود اعتبارات محضة لا تحقق لها كما يظهر من تشبيهها
بالعكوس فتامل وانصف ولا تجعله تشبيها تاما حتى لا يبعدك
عن المرام بمراحل فان امثال هذه التشبيهات في امثال هذا المطلب
مقربة من وجه ومبعدة من اخرى على ما ذكره الشـ في الزوراء
واشرنا اليه فيما سبق **قوله** ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
الخ دفع لتوهم ان يقال القول بوجود الاشياء في علمه تع قائمة بانفسها
قول بالمثل الافلاطونية جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة بذاتها
بخلاف ما اجري في الممكنات فانها وان كانت قائمة بذواتها
الا انها ليست موجودات خارجية كالمثل بل موجودات علمية
فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات
اعم فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق جميع افراد الاعم يستلزم
القول بتحقق جميع افراد الاخص ايضا **قوله** وهذا قريب الى

الى القبول والحق مما قيل ان علمه الخ وفيه اشارة الى ما فيه حيث لم
يقل وهذا هو الحق او وهذا هو الصواب وقوله وذلك لان كون
العلم بالعلة الخ علة الاقربية ما قاله وبعد ما قيل **قوله** لو سلم انه كذلك
اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة والمعلول
متباينان ولا يجب ان يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر فان
قلت انهما باعتبار وصفيهما متضايفان مشهوران قلت ان
المتضايفين يكونان معا تعقلا وتحققا مشهورين وتحقيقين **قوله**
واعلم انهم ذكروا الخ هذا عود الى الدليل المذكور للانطوا ليبطله بدليل اخر
قوله ولو صح ما ذكروه لامكن ان يقال اي ان يثبت المطلب
بدليل آخر غير ما ذكروه وهو ان يقال ان من جملة احواله الخ اذ لا فرق
بينهما في اثبات ذلك المطلب على ما لا يخفى وهذا القول باطل
اذ يلزم ح من علمنا بذاتنا علمنا بجميع الاشياء فما ذكروه ليس بصحيح
قوله وفيه ما اشرنا اليه بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي
باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي
صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة **قوله** ولان
في تحقق مذهبهم كلام يعلو عن طور علم الكلام قال في الزوراء ليس المعلول
مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان
من شيونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول اذن
ليست الا اعتبارا محضا ان اعتبر من حيثية نسبته الى العلة على
النحو الذي نسبت اليه كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان
معدوما بل ممتنعا فالثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا

وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حدة كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل
ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ايضا ابدا وبعد هذا
الكلام ينكشف اسرار من جملتها سر علمه تعالى ويكون حضوريا بلا دغدغة
على ما بينه الشارح في تعليقاته على الزوراء ويمكن تعيين ذاته على ما بينا
فيما سبق قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث
هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد الاول اعتبار للقيد في
العالم والثاني في المعلوم وهكذا اذا اعتبر في كل قيد غير ما في الاخر
وكل التقادير بطل اذ الكلام في عالمية الذات ومعلوميته لا الاعتبار
ولا شك انه اذا قيل هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه من حيث
هي او هذا الشيء بنفسه من حيث هي عالم به باعتبار او باعتبار
عالم به باعتبار آخر فهو يرجع بالحقيقة الى عالمية الاعتبار او معلوميته
او كليهما فان قلت الحاضر عنده او الحاضر او كليهما انما هو مجموع
الذات والاعتبار معا ولا محذور لان الذات مع القيد متحدة
مع الذات من حيث هي قلت فيكون الذات ايضا كذلك
في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم
مغايرة الشيء لنفسه قوله ونفي النسبة قد يكون للوحدة الخ
ونظيره صدق السالبة فانه كما يتحقق بوجود الموضوع وانتفاء المحمول
عنه كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع قوله وايضا لا محذور في انه
يكون الذات مع قيده الخ فيه ما ذكرنا سابقا اللهم الا ان يقال حكم
المجموع قد يخالف حكم الاجزاء فان قلت اذا كان المجموع حاضرا فلا بد

فلا بد من حضور كل واحد من الاجزاء على ما يشهد به البديهة قلت هو
كذلك في الحاضر ولكن لا نسلم في الحاضر عنده فنختار ان الذات
مع قيد عالم به من حيث هي وهذا هو سر اختيار الشارح لهذه الصورة
ههنا بالذكر فتامل قوله ومقدم الشرطية بالنسبة الى وجود
العالم دائم الوقوع فانهم ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو
الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية
فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح منه ترك الفعل وهذا مبني على
ان ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى من تركه وليس كذلك ع
بآب ورنگ وخال وخط چه حاجت روی زیبا را والحق
ان المشية اللازمة لذاته انما هو المشية المتعلقة في الازل بوجود
المقدورات فيما لا يزال حتى يكون منفردا بالقدم الزماني فانه من خواص
الالوهية قوله وامتناع الترك بسبب الغير وهو علمه بان الترك
نقص قوله كما ان العاقل يغمض عينيه كلما قرب ابرة الخ قال
الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا
كصرف الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والخير ظاهر في الافعال
الطبيعية قوله لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح الخ هذا
دليل لعموم القدرة سائر الممكنات على ما يفهم من المواقف وشرحه
قال فيهما قدرته تعالى يعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه انه
ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته والمصحح
للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته

على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز
فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة
له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته
تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتراض جاز ان
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق
القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث
ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء انتهى واما اصل القدرة فقد استدل عليه
من حدوث العالم بان ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول وقدم
المعلول وقد تفرد المص ببرهان بديع لهذا المطلب من غير احتياج
الى حدوث العالم ان اردت الاطلاع فعليك بالمواقف وشرحه
قوله ولان الامكان مشترك بين الممكنات دليل آخر ايض
على عموم القدرة كقوله ولان العجز عن بعض نقص الخ **قوله** وقد
ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اورد عليه بان اختياره في جميع
الممكنات اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فمسلم لكن
لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات اليه تع اختياره في الجميع لجواز
ان يصدر عنه تع شيء بالاختيار على ما يدل عليه حدوث العالم
ثم يصدر عن ذلك الشيء الاشياء الاخير بالايجاب او عن الواجب
بسبب ذلك الشيء كما يلزم فعل العقلاء لجبت لا يستطيع على ترك

ترك الفعل الخ واجيب بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة
او بلا واسطة واقول لا احتياج الى هذا الجواب بعد ما قررناه لا
موثر في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة اليه تع ابتداء وعلى
هذا كان الاولى ان يقول من الاستناد الى الواجب بدل الانتهاء
ويكون المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري
انه تع موجب بالنظر الى صفاته كما يقول الاشاعرة من ان صفاته تع
صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات
بالاختيار فالمراد بالممكنات ما عدى صفاته **قوله** فعل الله تع
ومقدوره زاد قوله ومقدوره لان الافعال الاضطرارية ولو
كانت خارقة للعادة لا تدل على التصديق كما لا يخفى **قوله**
اذ الارادة مدلول الامر او لازمة له اورد عليه انه اراد ان يستدل
من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا بها على عدم كونها مرادة له تع
بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وج
ح ان يقول بدل قوله او لازمة او ملزومة حتى يلزم من انتفاء اللازم
الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله
او لازمة لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم واجيب
عنه بان الارادة لما كانت لازمة للامر وضد الشرور والمعاصي
من الخيرات والطاعات مامور بها فيكون مرادة فلا يكون الشر
والمعاصي مرادين ضرورة امتناع ارادة الضدين اقول هذا الجواب
لا يكون الاستدلال بنفي الامر في الشرور والمعاصي على نفي كونهما
مرادين بل بوجود الامر في ضديهما نعم لو استلزم انتفاء الامر في

في احد الضدين وجوده في الآخر لامكن تنزيل عبارة الشارح على ما ذكره
المجيب وليس كذلك والحمل على غلط النسخة يأباه قوله في الجواب
ان الامر قد ينفك عن الارادة فانه نفي الملزومية لا اللازمية وحمله
على تحقق الارادة بدون الامر لائح عن محل فتأمل **قوله** وهو الرضا
هو الارادة اجيب عنه بان الرضا ترك الاعتراض والله يريد
الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به وكان الشارح لم يتعرض لهذا
الجواب لظهور الفرق بين الارادة والرضا من كلامه كما ستعلم
ان شاء الله تعالى **قوله** وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء
الى قوله لا باعتبار الفاعل يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار
فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته
له وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس
والفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح
ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا فائدة قضاء
الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي
عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في
ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما
ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من
حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة

والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى
ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم هذا فان قلت
اذا كان العلم تابعا للمعلوم فكيف يتصور كونه فعليا وسببا لوجود
المعلوم على ما هو مذهب الاشاعرة وبينه الشارح في رسالته الجديدة
قلت العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود
المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار
الفعل وارادته يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا
لنفس المعلوم لا ينافي كونه سببا لوجوده صرح به سيد المحققين قدس سره
في حاشيته على الشرح القديم للتجريد **قوله** ومع قطع النظر عن
ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا فلا يكون خلق المعاصي متصفا
بالقبح في نفسه حتى يكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا بل هما
شرعيان حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى ولا يجب عليه شيء فيفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله** قلت ويلزم في المثال المذكور الخ
هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لابتنائهما على الفرق
بين الارادة والامر حاصله انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون
المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف السيد في امره مع انه اتى بما رضاه
يكون عاصيا على ما ذكر والحال انه اذا خالف ولم يأت بالمأمور
يكون مطيعا لاتيانه بما رضاه وكذا يلزم كون العاصي مطيعا فان
العبد اذا اتى بما رضاه السيد مع انه خالفه يكون مطيعا والحال
انه اذا اتى بما رضاه ولم يأت بالمأمور يكون لعدم اتيانه بالمأمور

ومخالفته له فيما امر به **قوله** ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة
الحال لم يتم للسيد عذره في صورة المخالفة لان السلطان يقول انما
لم يأت بالمأمور لرضائك قيل انما لم يتم عذره اذا علم العبد
رضائه وارادته او كان لارادته تأثير في فعله والا فيقول السيد
لا دخل لارادتنا في فعله وتركه لانه لا تأثير لها فيه ولا يعلمها ايضا
فانما يخالف لانها عادته لكن لا يضر فيما نحن فيه لان الممثل له
وهو الواجب لارادته تأثير في فعل العبد بل ايجاب **قوله**
ويمكن ان يقال الخ حاصله التفرقة بين الارادة المبحوث عنها
والرضاء والتمييز بين الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية
والذي لا يوزن به فان الاول هو الامر التدويني التشريعي والثاني
هو الامر التكويني الذي هو عين الارادة والرضاء اعني ترك
الاعتراض انما يترتب على موافقة الاول دون الثاني اذا خالف
الاول **قوله** وعند الفلاسفة هو الدراك الفعال اي ما يصح
منه الدرك والفعل فالحيوة في حقه تع انما هو كونه يصح ان يعلم ويقدر
ووافقهم ابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن
المعتزلة لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة
الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا
بلا مرجح وأجيب عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة فانه
لو كانت لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هف فلا بد
من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا
بلا مرجح وأجاب عنه المص في المواقف بان الحق ان ذاته تع مخالفة

مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص
بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح **قوله** وهي عندنا صفة زائدة على العلم
والارادة لا دليل لهم يعتد به على اثبات صفة زائدة على نفس
الصحة فان جعل امر علة صحة العلم ليس اولى من نفس صحة العلم فمتى اراد
زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح به المص في المواقف **قوله**
وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا نعلم
بالبديهة انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه يحصل لنا
حالة اخرى مشتملة على الاولى هو الابصار وكذا السمع فكذا في
حقه تع البصر والسمع صفتان زائدتان على العلم لظواهر النصوص
الا ترى انه تع عالم بالمذوقات والمشمومات ولم يثبت
بازائها صفة فيه تع فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان
حكمها حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم يتعرض
النصوص ادراك سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو رجع
الصفات في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات الاخر كالقدرة
والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع
هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر
النصوص مشعر بالمغايرة والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا قال الشارح
في الرسالة الجديدة ليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
اي على ارجاعهما الى العلم مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر
النصوص **قوله** واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا
والتكليف انما هو بمعرفة الله تع بحسب الوسع فانهم انما كلفوا

فان يعرفوا بالصفات التي الفوها وشاهدوا فيهم مع سلب
النقايص الناشية عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا
لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد
ان تلك الصفات ثابتة له تعالى مع سلب النقايص الناشية
عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى واجب لذاته
لا لغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد
لجميع الكائنات وهكذا في ساير الصفات ولم يكلف باعتقاد
صفة فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كلف به
امكنه تعقله بالحقيقة ومن هذا ظهر سر قوله عليه السلام من عرف نفسه
فقد عرف ربه مع انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره **قوله**
ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية
كلية فلا يشاركه فيه غيره فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او
بجزءه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه
منحصرا في فرد بل يمتنع فرد آخر له فعلى هذا يكون المراد بالكلي في قوله
لم يكن له ماهية الصادق على كثيرين وهو احد معنى الكلي كما سبق
في الشرح والحاصل ان واجب الوجود كلي منحصر في فرد مع امتناع
غيره لان تعينه ووجوده وكذا وجوبه عين ذاته فلا يجوز التعدد
مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة ح عين الذات
في كليهما لزم ان يكون قولها على كثيرين لذاتها فيلزم عدم تحقق
الماهية بواحدة وانه بط اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد
فلا بد ان يكون التعدد بواسطة امر آخر غير الذات فيحتاج الى الغير

الى الغير في وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود على
تقدير تعدده كان ممكنا هف فان قلت لم لا يجوز ان يختلف
الماهية في ذلك المتعدد ويكون نوع كل منهما منحصرا في فرده قلت
لانه ح يكون الوجود ووجوبه عارضين لهما مشتركين بينهما وكل
عارض معلول اما لمعروضه فقط او بمداخلة غيره فيه وكل منهما بط
اما الاول فلاستلزام كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني
فالتحقيق في هذا التفصيل ما ذكره الشيخ في التعليقات من ان وجوب الوجود
لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وبهذا
اندفع ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه من ان البراهين التي
ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية
واما اذا اختلف فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن ومنهم
من علل كلامه بان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان له تع
ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون
الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان هذا ولا يخفى ان
الماهية عين افرادها التي هي الجزئيات وكانه غفل عن تمثيلهم
للكلي المنحصر في فرد مع امتناع غيره بالواجب **قوله** وقد يستدل
عليه اي على نفي المثل من الممكنات كما هو مذهب الاعتزال فان هذا
الدليل مختص بنفيه وتفصيله انه لو كان له تع مثل اي مشارك له في
الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايض او ممكنا والاول بط لما قرر من برهان
توحيد الواجب على ما فصلنا آنفا وعلى الثاني يمتاز كل من الواجب والمثل
الممكن عن الآخر بخصوصية فاما ان يكون الوجوب والامكان من لوازم

الماهية المشتركة بين كل منهما فيلزم اشتراك الكل في الكل وانه بط
للزوم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن واما
ان يكون الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم تركب
الواجب منه الماهية والخصوصية اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم
الواجب وبهذا ظهر انه لو قال من اول الامر لو كان له مثل لكان كل
منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فيلزم التركب المنافي الوجوب
لربما توجه ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب هو معروض الخصوصية
لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروضة
للعوارض لا النفس مع العوارض **قوله** واعلم ان التوحيد
اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية فقد يتوهم
منه ان المعتقد لاحدها فقط يتوهم موحد وليس كذلك اذ ما لم
يعتقد الثلثة لا يكون موحدا ويدفع بان هذا مبني على استلزام كل
واحد منها للاخرى اما استلزام المعلول للعلة والعلة للمعلول او
كلاهما والاول بالنظر الى الثالث والثاني بالنظر الى الاول والثالث
الى الثاني فعدم اعتقاد الثلثة عند اعتقاد واحد منها انما هو عناد
محض فان شئت ايضاح ما قلنا واستمع لما نتلو عليك اعلم ان
منشأ حصر المعبودية حصر الخالقية ومنشأ حصر الخالقية حصر وجوب
الوجود وذلك لان التوحيد المكلف به كل احد انما هو اعتقاد عدم
الشركة في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما في شرح المقاصد
هو وجوب الوجود والخالقية والمعبودية اي الاستحقاق للعبادة
من خواصها وقد تقرر ان العلة بالحقيقة ما يكون مصدر الفعلية الشيء

الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث هو بالقوة معدوم
وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود نعم يمكن ان
يكون بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي والماهيات الممكنة كلها في
حد ذاتها بالقوة فلا يصح شيء منها ان يكون مصدرا بالفعل
واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري
ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصح مصدرا
حقيقيا لما هو بالفعل كذا نقله الشارح في الرسالة الجديدة عن بعض
المحققين اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود
المتأكد الذي هو عين الماهية الذي هو الواجب فاذن لا مؤثر
في الوجود الا هو وتاثير النار في التسخين ليس بالحقيقة بل انما هو مبدأ
الاعداد وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا
المعتزلة فظهر على المتأمل منشائية حصر وجوب الوجود لحصر الخالقية
واما منشائية حصر الخالقية لحصر المعبودية فيؤخذ من قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فان فيه دلالة على
ان الله الذي خلقكم واعمالكم هو الحقيق للمعبودية لا غير وكذا قوله تع
افمن يخلق كمن لا يخلق فما اجهلت المعتزلة حيث يقولون نحن اصحاب
العدل والتوحيد فينفون الصفات الزائدة بناء على ان القدم الزماني
ايضا من خواص الالوهية مع اثباتهم شركاء لا تحصى لقولهم بكون العباد
خالقا لافعالهم فان الخالقية ايضا من خواصها وهو منشأ لحصر المعبودية
نعم نخصونها بخالقية الجواهر وقد تبين بطلانه فيما سبق ومن هذا ظهر
سر استدلال جمهور المتكلمين على التوحيد مطلقا ببرهان التمانع على

ما هو المشهور بينهم فانه يكون بالنظر الى القسم الاول منه استدلالا
انيا وبالنظر الى القسم الثالث لميا كما لا يخفى على المتامل في هذا
المقام فاحفظ هذا التحقيق فانه للموحدين حقيق والله ولي التوفيق
ثم انهم ذكروا للتوحيد مراتب الاول التوحيد في الافعال وهو اول
فتوحات السالكين الى الله تع وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بحق
اليقين ان لا موثر في الوجود الا هو وقد انكشف ذلك على الاشعرى
امام وراء الحجاب القوة الفكرية او اقتبسه من انوار مشكوة النبوة
فان مذهبه قليلا ما يخالف ظاهر الكتاب والسنة ومن نتايج
هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق
بعنايته وجوده والثاني والثالث التوحيد في الصفات والتوحيد في
الذات وقد اشرنا اليهما فيما سبق **قوله** وقدم الاشارة
الى دليله في نفي المثل اشارة الى الدليل الاول انما لم يقل وقدم
دليله لان عنوان مطلوبه نفي المثل او لانه كلام مجمل فكانه اشارة
الى الدليل وقيل في قوله فيلزم التركيب المنافي للوجوب اشارة
الى دليله وخلاصته انه لو تعدد الواجب لاشترك افراده في وجوب
الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقتها فيجب ان يمتاز بخصوصيته
فيلزم التركيب المنافي للوجوب في افراده ويرد عليه ما ذكره ابن كمونة
من ان هذا البرهان ينتج استحالة واجبين متساويين في الماهية ومن
الجائز ان يكون موجودان مختلفان ينحصر نوع كل منهما في شخصه ويكون
وجوب الوجود عرضيا لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر
الموجودات وقد تبين اندفاعه على الدليل الاول بما فصلناه سابقا

سابقا فتذكر **قوله** فتامل ليس الامر بالتامل اشارة الى منع لزوم
كون الشيء فاعلا لنفسه على التقدير الاول مستندا بجواز ان يكون
الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع
الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية
بدون وصف الارتباط ولا شك في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه
على تقدير ان يكون المجموع فاعلا فان قلت اذا لم يعتبر وصف
الاثنينية والارتباط لا يكون هناك مجموع وراء الاحاد قلت
بديهة العقل تحكم بوجود مجموع وراء الاحاد اذ وجود الكل عند وجود
اجزائه ضروري كما سبق فان قلت ان هذا المتعدد يوخذ تارة
مجملا وتارة مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول انه
نقل الكلام ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كل منهما
واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ ليس الموجود الا هذا الواجب
وذلك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة قلت الاجمال
والتفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود
في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما
علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث
التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة
مستقلة اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه مدار البرهان
المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
وانما جاز كون اجزاء الحد مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل

مختلفان فی الوجود الذهنی فیجوز کون احدهما علة للاخری بحسب ذلک
الوجود لکنهما فی الوجود الخارجی متحدان فلا یصح کون احدهما علة
للاخری فی هذا الوجود فان قلت لا نسلم احتیاج هذا المجموع الی فاعل
مستقل تخصیصا للمقدمة القائلة بان کل ممکن محتاج الی فاعل
مستقل بما اذا لم یکن الممکن مرکبا من الواجبین قلت هذا تخصیص
فی المقدمة الکلیة الضروریة من غیر سند معتمد فانا اذا عرضنا
هذه المقدمة علی العقل یحکم بها حکما کلیا من غیر استثناء ولو صح ذلک
لانفتح باب التخصیص فی کل مقدمة کلیة بما عدا صورة النزاع فلا
یتم شیء من المواد هذا هو التحقیق الذی افاده الشارح فی بعض رسائله
وقیل وجه الامر بالتامل انا لا نسلم انه یلزم علی التقدیرین الاخیرین
کون الواجب معلولا لغیره لان المحتاج الی العلة هو المجموع لا اجزائه
ولا یلزم من احتیاج الکل الی شیء احتیاج الاجزاء الیه فان کل مرکب
سواء کان الترکیب من الواجبین او الممکنین یحتاج الی جزئه مع
استحالة احتیاج الجزء الی نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلیة
للکل اولا واورد علیه ما حاصله انه لیس المراد ان احتیاج الکل
ملزوم لاحتیاج الاجزاء مطلقا بل احتیاج الکل الذی هو محض الاجزاء
من غیر انضمام شیء آخر الیه الی الفاعل انما هو احتیاج الاجزاء کلها
او بعضها علی ما یشهد به بدیهة العقل والمثال الآخر المرکب من
الواجب والممکن فان العلة الفاعلیة له انما هو جزؤه الواجب وعلیته
للکل باعتبار الجزء الآخر والشارح سلم فی رسالة اثبات الواجب منع
وجوب کون الفاعل المستقل فی الکل فاعلا فی کل جزء منه مستندا

مستندا بالمرکب من الواجب والممکن وبالجملة الامر بالتامل فی
هذا المقام انما هو لدقة الکلام ولدفع ما یختلج فی الاوهام واعلم
ان الشیخ اشار فی التعلیقات الی الدلیل المذکور حیث قال کل
اثنین فالواحد منهما متقدم طبعا علیه اعنی انه یتصور وجود واحد
منهما دون الاثنین ولا یتصور وجود الاثنین الا والواحد موجود
وهذه مقدمة کلیة اذا اضیف الیها ان واجب الوجود لا یجوز
ان یوجد شیء قبله ای قبلیة فرضت انتج منهما انه لا یتصور موجودان
متصفان بوجوب الوجود انتهی فان هذا الکلام مجمل ما ذکر مفصلا
فتامل حتی تطلع علیه والله ولی التوفیق وبیده ازمة التحقیق **قوله**
قد اشیر الیه فی الآیة کونها اشارة باعتبار کونها دلیلا عقلیا
واما باعتبار کونها دلیلا نقلیا فصریح لان لولا امتناع الاول
لامتناع الثانی او لاحتمال ان لا یکون المراد بالاله الخالق بل الواجب
او المعبود لکن الملایم للتالی وهو الفساد الخالق او باعتبار ان المراد
حصر الخالق والآیة بنفی الجمع الا ان الدلیل الدال علی بطلان الجمع
یدل علی بطلان الاثنین بلا فرق **قوله** ویمکن ان یقال التعدد
یستلزم امکان التخالف الخ اعلم ان سید المحققین قدس سره قرر
برهان التمانع فی تعلیقاته علی حکمة العین بقوله الاخفاء فی امکان
ارادة احدهما حرکة زید فی وقت معین فلا یخلو اما ان یمکن للآخر
ارادة سکونه فی ذلک الوقت اولا والثانی یوجب عجزه اذ لا مانع
له عن ذلک الا الارادة الاولی ضرورة انه ممکن فی نفسه وعلی الاول
یلزم امکان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرین وهو

اجتماع المتنافيين والعجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال كالمحال
محال انتهى واشار قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة
الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف
الارادة وان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين
او العجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال كالمحال انتهى واشار
قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة
انه ممكن في نفسه الى انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن
عدم امكان ارادة الاخر اياه عجزا له بخلاف ما اذا امتنع بسبب
تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا ينتقض بصورة التوحيد لان
الارادتين متضادان من مريد واحد فارادة الواجب احد الطرفين
تخصيص له بالوقوع دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا في ان واحد
بخلافهما من مريدين على ما صرح به بعض المحققين في تعليقاته على
شرح العقايد النسفية **قوله** واما الثالث فلا ارتفاع
النقيضين ولزوم العجز ايضا كما علم من تقريره قدس سره للبرهان
قوله فالجواب انه لا يخلو جواب بتغير الدليل وارادة عدم
التكون من الفساد والحاصل انه لو تعدد الآلهة لم يتكون العالم لانه لو
كان فلا يخلو من ان يكون بقدرة كل منهما استقلالا او بقدرة واحد
منهما او بمجموعهما وعلى الاول يلزم توارد المستقلين على معلول واحد
وعلى الثاني عدم كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا
عن الايجاد والخلق ولعل هو وجه قوله فيما سبق قد اشير فان ظاهر
الآية دليل اقناعي على اثبات التوحيد بلزوم الفساد على تقدير التعدد

التعدد المستلزم للفساد عادة ويستنبط منها برهان التمانع
وينجر آخره الى ما قرره الشارح في جواب المنع المذكور على امكان
التمانع وهو ليس استدلالا بامكان التمانع ولزوم على ما لا يخفى
وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الآية الكريمة بالاشارة الى الدليل
الذي قرره الشارح بل يمكن تنزيل الآية على اي دليل اقيم من دلايل
التوحيد المذكورة في كتب الحكمة بعد تاويل الفساد بعدم التكون
فان مدارها على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التعدد فقال
المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين
والا لكان معلولا وقد سبق منا نقله ايضا من الشيخ وتفصيله
فعلى تقدير التعدد يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه
مستلزم لعدم تكون العالم واللازم باطل فالملزوم مثله فظهر سر
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على التاويل المذكور
قوله لو اراد الاستقلال قيل المراد من قوله لو اراد الاستقلال
انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال
وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والفرق بين ارادة الاستقلال
وارادة الشيء بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مريدا
لايجاد والاستقلال واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا و
اورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا في قوة ارادة الشيء
بالاستقلال بناء على ان معناها ارادة الاستقلال والتفرد في
ايجاد العالم فارادة الاستقلال والايجاد يكونان من مريد واحد
وفيه ما لا يخفى **قوله** لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة ورفع

للمنع بابطال سنده ومحصله انه اذا اتفقا على الايجاد بالاشتراك
فتعلق ارادتهما به يلزم المحذور والاول على تقدير كفايته كل من
التعلقين والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بديهة العقل
وما اورده في سند منع الملازمة الثانية لا يصلح للسندية فان
قياس قدرة الواجب على المثل المذكور قياس مع الفارق فانه
قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب تع
قوله فقال عيسى عم اني فقدر الى الاب امثال هذه الكلمات
كثيرة في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير
المؤمنين وامام المتقين يعسوب الموحدين علي رض من قوله انا
الذي تكلم موسى في طوره وما نقل عن سلطان العارفين ابي
يزيد البسطامي قدس الله اسراره من قوله ليس في جبتي سوى الله
وسبحاني ما اعظم شاني وامثاله كثيرة قوله كانوا يسمون
المبادي بالاباء ويدل عليه قول عيسى اني ذاهب الى ابي وابيكم
ليبعث لكم الفارقليط حيث قال وابيكم اذ لا يقول احد بحلوله تع
في مخاطبيه عليه السلام ايض والفارقليط لفظ عبراني معناه الفارق
بين الحق والباطل قوله وانت تعلم ان المتشابهات في القران
وغيره من الكتب الالهية كثيرة وتردها العلماء بالتاويل الى ما علم
من الدليل اعلم ان تاويل المتشابهات واجب على ما يدل عليه قوله تع
فاما الذين في قلوبهم زيغ اي عدول عن الحق كالمبتدعة فيتبعون
ما تشابه منه اي فيتعلقون بظاهره او بتاويل باطل ابتغاء الفتنة
اي طلب ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة

ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء تاويله اي وطلب ان يؤولوه
على ما يشتهونه ثم التاويل اجمالي على ما هو مذهب البعض بناء على الوقف
على قوله تع الا الله فانهم فسروا المتشابه بما استاثره الله بعلمه
او بما دل القاطع على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد
واما تفصيلي بتاويلها الى ما علم من الدليل وردها الى المحكمات
فانها ام الكتاب واصله ترد اليها غيرها وهذا هو مذهب ائمتنا
الشافعية رض فان المتشابه عندنا هو المحتمل الذي لا يتضح مقصوده
لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر ويؤيد هذا المذهب ما ذكر
لبيان الحكمة في انزال المتشابهات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء
ويزداد حرصهم على ان يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف
عليها استنباط المراد بها فينالوا بها وبتعب القرائح في
استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات
وكان الشارح لهذا لم يلتفت الى ما ذهب الاولين حيث قال
وتردها العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل وللحكيم السنائي في
تاويل المتشابهات كلام مثنوي يد او قدرتست و وجه بقاش
آمدن حکمتش و نزول عطاش اصبعینش نفاذ حکم قدر قدمینش
جلال قهر و خطر قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول هذا
تشنيع عليهم بان تصحيحهم الحلول بالظهور غير مستقيم لظهور ان الحلول
غير الظهور وقوله وهذا قرينة على انهم لم يدفع لهذا التشنيع فقط
فانهم لما ارادوا من الحلول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع للتشنيع
عليهم مطلقا فان ظهوره تع في علي واولاده اما من قبل ظهور الانسان

في صورة افراده او من قبيل ظهور الروحاني بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر
من تشبيههم بظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي وكلاهما مستحيل عليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور بالمعنى الذي ذكره القائلون بوحدة
الوجود من الصوفية فهو طور وراء طور العقل مع انه لا يختص بالمذكورين
قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى
الابد قيل لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منها
كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم
النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة
في وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات
والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى واورد
عليه ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة عن الكمالات الغير المتناهية
لا عن واحد واحد منها فالخلو عن كل فرد لازم حتى يتصف بالاخر ويحصل
له الكمالات الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع التي هي الكمال بالحقيقة
وفيه بحث لانه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يكون جميعها كمالات
غير متناهية اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان كلا
منها جزء كمال وحكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء ويمكن ان يقال في
دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط بوقته فاذا انقضى
الوقت لا بد من زواله والاتصاف باخر فلو لم يكن شيء منها مشروطا
بزوال شيء من الكمالات لزم الاتصاف بما ليس بكمال **قوله** واما
الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيهما في الجملة اي
لا من الجانبين كما يدل عليه قوله انما هو بتغير ما اضيف اليه او نقول

او نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الخالقية كذا في شرح المواقف
او نقول معنى قوله في الجملة في بعضها واليه يومي بقوله بعد ذلك
لا نسلم جريان الدليل فيها كلها كذا قرر والحق ما ذكره الاستاذ
من ان الصفات السلبية والاضافية ليست بصفات اذ الصفة
ما قامت بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات لكن جرى عادتهم
بعدها من الصفات وكذا لم يتغير الذات بتغير ما اضيف اليه ولو فرض
تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة **قوله** انما يتغير
متعلقاتها دون انفسها هذا مبني على حدوث التعلقات كما ذهب اليه
جمهور قدماء المتكلمين او على ان لها تعلقات حادث حادث
وقديم والتغير انما هو في الاول دون الثاني كما هو التحقيق واليه اشار
العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى ليعلم ان قد ابلغوا رسالات
ربهم لقوله يتعلق به علمه موجودا فتامل **قوله** مع تخلف المدعى
عنه وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية العالم
يلزم ازلية العالم **قوله** بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل
كمال لظهور استناده تعالى بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم الذاتي
فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم خلوه عن الكمال الذي هو استئثاره
بالقدم الزماني وذلك نقص تعالى عن ذلك واعترض عليه بان هذا
يجري في الصفات الحقيقية ايضا فان ظهور استئثاره بالقدم
مشترك واجيب بان هذا اذا لم يكن في الخلو نقص وخلوه تعالى
عن الصفات الحقيقية نقص قيل حاصل قوله بل قد ندعي الخ هو ان الوجود
الازلي للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم

اختصاصه تع بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب
واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فلا اتصاف
به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا
حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول معين
بل معنى الازل كما قرر والزمان الغير المتناهي في جانب المبدا فكل
حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدا زمان الحدوث فقبله
فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية
زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تع في هذا اليوم لزم
النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به
في الامس لزم النقص لعدم اتصافه به قبله فكل زمان الحدوث
قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان
يبقى النقص بانتفاء الاوصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب
الثاني بعد وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع
فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اتصافه في وقت
معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى هذا ودفع بعض
الافاضل هذا بوجهين الاول ان كلام الشارح مبني على ان لا يكون
شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان الخلو
عنها في الازل كمال تأبى لذلك والثاني ان كون معنى الازل عندهم
زمانا غير متناه بط قطعا بل هو عندهم عدم المسبوقية بالعدم
لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا او الا لكان كونه تع ازليا
مستلزما لكون العالم قديما واقول الامر فيه سهل فان ما قرره من الاعتراض

من الاعتراض جار على تقدير كون معنى الازل عدم المسبوقية بالعدم
اذ لا يتعين للحدوث اول معين على هذا ايضا فالتعويل في دفع الاعتراض
انما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم كون شيء من الصفات الاضافية
كمالا على انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود الحادث للاضافات
كمال في وقته كمال فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم واتصف به الواجب
تع فيه لا يلزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به فيه واورد
على الجواب الثاني ان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون
ايجاده تع اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال
فيوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت
الارادة بوجوده في معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح رحمه
وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم والى هذا اشار
الشارح بقوله ويمكن اشعارا بضعف الجواب ومن هذا ظهر ايضا
ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر استئثاره تعالى
بالقدم الزماني لان استئثاره بالقدم لا يقتضي كونه خاليا في الازل
عن صفة الايجاد هذا ويمكن دفعه بان المراد من الايجاد في الازل الايجاد
الازلي الذي يمكن الوجود المترتب عليه ايضا ازليا على ان الايجاد هو
اخراج الشيء من العدم الى الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من العدم
الى الوجود في الازل لا يكون الايجاد ازليا ولذا لم يمنع الشارح في الجواب
تخلف المدعى فتامل فيه **قوله** وما يقال من ان ازلية الامكان
يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه في تعليقاتنا هذا معارضة
او منع لقوله ان وجود العالم في الازل ممتنع فاجاب بقوله ليس بشيء

واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان ازلية الامكان غير امكان الازلية
وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصف
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي
يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازلية ممكنة كان
الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا
بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه وقيل في بيان
الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا
من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا
في جميع الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايض
وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية ورده الشارح بانه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود
في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه
انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان

الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان
الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
والنزاع انما وقع فيه انتهى ومحصله ان امكان الازلية عبارة عن ان
يكون وجوده في الازل ممكنا على ان يكون في الازل قيد الوجود
وازلية الامكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل لا يلزم من
ان يكون امكانه في الازل امكان الازلية لوجوده بل الامكان الازلي
متعلق بالوجود اللايزالي وجهة له ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من
اجزاء الازل ممكن فلا نسلم كون وجوده الازلي ممكنا فان حكم الكل
قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الشارح الجديد حيث منع قوله
لا بدلا بل ومعا ايض **قوله** لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد ولم حاصله انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنين
لا شيء واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم
احدهما دون الاخر فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما
لهما وايجاد الامر ثالث مغاير لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد
بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما وابقاء
الاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالوجود قال العلامة الشيرازي
في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد ببقائهما موجودين بعد
الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له فنختار القسم الثاني
قوله فينعدم كل منهما او احدهما قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون صدق
هذا القسم بزوال الوحدة عن كل واحد وبقاء هوية كل منهما لا بدله

من دليل لا يقال هذا الجواز لان زوال الوحدة مستلزم لزوال الهوية
لان ذلك ممنوع وان اراد بقاء كل واحد منهما بهويته وتشخصه وان
زالت وحدته العارضة فيختار القسم الاول قوله فهما اثنان
لا شئ واحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة وهل
المراد باتحاد الاثنين الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتهما
وعروض وحدة واحدة لهما وان اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره
اولا ثم التصديق به انتهى واعترض عليه شارح حكمة العين بان بقاء
هوية كل منهما وعروض وحدة واحدة لهما قيام عرض واحد بمحلين
مختلفين وهو ضروري الاستحالة لا يقال الوحدة العارضة قائمة
بالمجموع لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة
ان هوية احدهما معروضة لوحدة لكونها موجودة وهوية الاخر
لوحدة اخرى فالاتحاد بحسب التركيب ولا نزاع فيه كذا ذكره
قدس سره في تعليقاته على حكمة العين قوله ودعوى الانفعال
بين الاجزاء المادية لو قيل عليه ان منع الاحتياج والانفعال
بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر
بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على المواليد تابع للمزاج
التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل
مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد
انتهى ودفع بانه داخل في النحو الثالث من الاتحاد وهو مما نحن بصدد
ابطاله وذلك لانه انضم فرضا الى الواجب الجواب شئ هو مجموع
ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة او قول لا

لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركب المواليد من العناصر
او الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى او الاجسام
الصغار او الموجبين من اجزائها او المجموع المركب من الاحاد الذي
اثبته الشارح في مواضع ولا كلام في انفعال ما بين ما عدا الاجزاء
الاخيرة واما الاخير فلا احد بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع
المركب من الواجب والعالم ضروري فافهم قوله اذ هو المتحيز
بالذات هذا عند المتكلمين وكذا الاول واما عند الفلاسفة
فهو ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد
بالمتحيز بالذات على ما فسره المص في المواقف المشار اليه بالذات
اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله بظواهر الكتاب
والسنة من المتشابهات مع ان تاويلها واجب على ما سبق قوله
وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل
عقيب فتح البصر الى بدون تلك الشرائط يدفع به ما في شرح
المقاصد من انه للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا هذا انما هو في هذا النوع
من الروية لا الروية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالروية و
الانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ووجه الدفع ان حقيقة
الروية انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ الذي يحصل
عقيب فتح البصر الا انه في الشاهد انما يحصل بالمحاذات مع كون
المرئي لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وخروج الشعاع كما هو
مذهب الرياضيين او انطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النورين
ثم في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين وقياس الغائب على الشاهد

فاسد قال الامام غزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم
الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة
جاز تعلق الرؤية كما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز
ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يرى كذلك جاز ان يرى
من غير كيفية او صورة **قوله** ولا يلزم من كون تلك الشرائط
شرطا في هذه النشأة وكونها شرطا في النشأة الاخرى فان
النفس بعد ما فارقت البدن تستمد من عالم القدس والطهارة
فيقوى ويكمل فتستعد لان يخلق الله تع فيها الادراك بحاسة البصر
بدون تلك الشرائط بعد ما اعيد الى البدن ثانيا فيجوز الابصار
بدونها في النشأة الاخرى **قوله** فيجوز الابصار بدونها في النشأة
الاولى ويدل عليه اختلاف الصحابة في وقوعه له عم ليلة المعراج
قوله وانه من اولي العزم اي اولي الثبات والجد قال العلامة
البيضاوي في تفسيره اولو العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا في
تأسيسها وتقريرها وصبروا على تحمل مشاقها ومعاداة الطاعنين
فيها ومشاهيرهم نوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون
على بلاء الله كنوح صبر على اذى قومه كانوا يضربونه حتى يغشى عليه
وابرهيم على النار وذبح الولد والذبيح على الذبح ويعقوب على فقد الولد
والبصر ويوسف على الجب والسجن وايوب على الضر وموسى قال
له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على
خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة **قوله** والمعلق
على الممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ولهذا

ولذا اشتهر ان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم وههنا
بحث اذ الملزوم للمحال محال مطلقا فيجوز ان يكون استقرار الجبل
الممتنع بالغير وهو تعلق علمه تع بعدم الاستقرار مستلزما للرؤية
وان كانت ممتنعة على ما يقوله المعتزلة ولا يلزم منه امكان الملزوم
بدون امكان اللازم لان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو
يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه
بالقياس الى ذاته ولا يتوهمن ان هذا قول بالامكان بالغير فانه ذلك
ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه
امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان
ما بينهما كذا ذكره الشارح في تعليقاته على التجريد وبه يظهر سر قولهم
ان القدم المعلول لعدم العلة مع ان انعدام العلة قد يكون ممتنعا
بالذات وعلى هذا فالمعتمد في الدليل النقلي على جواز الرؤية انما
هو سؤال موسى عليه السلام ذكره اولا ويدل عليه رد سؤاله بقوله لن
تراني دون لن ارى ولن اراك ولن تنظر الي فان فيه تنبيه على
انه قاصر عن رؤيته لتوقفها على استعداد لم يوجد في الرائي بعد
بل انما يوجد فيه في النشأة الاخرة على ما سبق وفي تفسير البيضاوي
وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا ارنا الله جهرة خطاء اذ لو
كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين
قالوا اجعل لنا الها ولا يتبع سبيلهم كما قال لاخيه ولا تتبع سبيل
المفسدين والاستدلال بالجواب على استحالتها اشد خطاء اذ لا يدل
الاخبار عن عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه غيره اصلا فضلا

من ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة
الرؤية انتهى قوله كالطول والعرض في الجسم فان امتياز ما
الطويل من العريض والاطول من الطويل دليل على رؤيتهما وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر عند المتكلمين من انه مركب
من الجواهر المفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك
الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل الانقسام هف وان قام باكثر
من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول
والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها قوله فلابد
من علة مشتركة بينهما اي بين الجواهر والاعراض والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا من العلل المختلفة وهي الامور
المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض قوله والاخيران عدميان
فان الحدوث هي المسبوقية بالعدم فلا يصلح لمتعلقية الرؤية
قوله فلم يبق الا الوجود اي الوجود المطلق اعني كون الشيء
ذا هوية ما لا خصوصية الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي
من بعيد بلا ادراك خصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية
المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشروط معينة ولا يقيد بارتفاع
مانع واعترض عليه العلامة الشريف في شرح المواقف بانه لا يخفى
ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات
امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان
المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي
لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما

كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى
تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك
كل شيء فهو كذا وبالجملة ان اريد بالعلة المشتركة علة صحة كون الشيء
مرئيا فهو امر اعتباري يجوز ان يعلل بامر اعتباري آخر فلم لا يجوز ان
يعلل بالامكان وان اريد متعلق الرؤية وما يقع عليه الرؤية اولا
كما يدل عليه قوله هي المتعلق الاول للرؤية فلا يجوز ان يكون الوجود
المطلق ايضا على ما فصله قدس سره قوله وهذا التاويل في غاية
البعد فانه خلاف ظاهر تخصيصه العينية بالوجود من بين سائر الصفات
الانتزاعية قوله وفيه تامل اي في لزوم كون النظر بمعنى الانتظار
ان يستعمل متعديا بنفسه تامل فان النظر الموصول بالى قد جاء بمعنى
الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا
الغمام ومن المعلوم ان الظماء ينظرون حيا الغمام فوجب حمل المشبه
على الانتظار ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو الحريص
وقال آخر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمة يأتي بالفلاح وقال
كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى ظهور الهلال اي ينتظرون
عطاياه انتظار الحجيج الى ظهور الهلال ويمكن حمل النظر في هذه الامثلة
على الرؤية كما لا يخفى على المتامل قوله وليس بمعنى الانتظار لان
الآية وردت مبشرة لما اشاره الى جواب سؤال مقدر يعني لو
قيل لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به
للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة فالجواب عنه انه
لا يجوز حمل الآية على الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار

يوجب الغم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يناسب سياق الاية
قوله انكم سترون ربكم الح رواه احد وعشرون من كبار الصحابة
رضي الله عنهم قوله على وقوع الرؤية المستلزمة لجوازه انما زاد
قوله المستلزم مرئي اذ هو ايضا مقصود ضمنا ومن ثمة اخذه الشيخ
مطلب في هذه المسئلة وبين وجهي الاستدلال عليه وعليه يدور حمل
الايات والاحاديث الواردة في الرؤية على ظواهرها المتبادرة
منها ثم قوله المستلزمة صفة للوقوع وهو ظاهر ويمكن ان يكون صفة
للاجماع على وقوع شيء دليل امكانه لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
قوله وحقيقته النيل والوصول يقال ادركت الثمرة اي وصلت
حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب
الى تلك الحقيقة واذا تعذر الحقيقة فالحمل على المعنى المجازي الاقرب
الى الحقيقة يتعين كما بين في موضعه قوله اذ لو امتنعت الرؤية
لم يكن تمدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن
له ذلك واورد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل
نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروايح لا تمدح مع امكان رؤيتها
لكونها مقرونة بسمات نقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح
بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع
امتناعهما واجيب بان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهة آخر وكذا
النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها واما عدم تمدح الاصوات والروايح
بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول من امتناع رؤيتها بحسب جري العادة
حتى لم يتفطن لامكان رؤيتها الا النحارير من العلماء بخلاف رؤيته

رؤيته تع فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان
ظهر المختلفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان
مطلق عدم الرؤية ليس مما يتمدح به بل انما هو بسبب التحجب بحجاب العز
والكبرياء والتمنع بما يدهش على ما اشار اليه الشيخ بقوله انما التمدح
للمتعزز التمنع بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته وما اورد من تمدحه تع
بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد ونفي الصاحبة فمبني على ما جعلوا الله
شركاء الجن والانس وقالوا الملائكة بنات الله تع فاثنى على نفسه
بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحان ما اعظم شانه
قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة دليل
على حكمه فانه حديث مرفوع وفيه اشارة الى تعميم الارادة للوجودات
دون الاعدام حيث لم يقل وما شاء عدمه لم يكن فان الارادة اذا
تعلقت بالوجود فيجب والا فيمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة
العدم قوله فكل كائن مراد فيه رد على المعتزلة حيث قالوا
ان الكفر الكائن من الكافرين ليس بمراد له تع وقوله وما ليس بكائن ليس
بمراد عكس نقيض للجملة الاولى وفيه رد على المعتزلة ايضا حيث قالوا
ان ايمان الكافر مراد له تع وقد بين فيما سبق دلائل المعتزلة مع ردها
فتذكر قوله فانا نعلم ان جميع افعاله متضمنة للحكم والمصالح فلا
يتصور منه وجوب شيء من الافعال سواء كان فعل ترك او ايجاد
اذ لو ترك ولم يوجد لا يخرج عن الحكمة وكذا لو اوجد ولم يترك ومنهم من
قال يحتمل ان يراد انه لما كان جميع افعاله متضمنا للحكم والمصالح يكون ترك
كل واحد منها مخلا بالحكمة مستلزم الكون جميع افعاله واجبا عليه

لكونها متضمنة للحكمة والتالي بط فكذا المقدم فافهم **قوله** على ان
التزام رعاية الحكمة ليس بواجب عليه تع فوجوب ما تركه مخل بالحكمة
انما يتصور اذا كان رعاية الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة
كيف وهو لا يسئل عما يفعل وله التصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله** ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب
عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان الاصلح له ان يخلق ولا يموت
ولا يسلب عنه العقل يوم ويدخل الجنة لا ان يكون لا شيا محضا
او لا يعيش او يكون مجنونا واجيب عنه بانه تع لم يفعل كذلك لانه تع
علم لو اتصف بالمذكورات لكفر هذا وهذا الجواب انما يتاتى على
مذهب الجبائي حيث اعتبر في الانفع جانب علم الله تع فاوجب ما
علم تع نفعه ولهذا بهت في سوال الاخ الثالث وبعضهم اعتبر الاصلح
في نفس الامر وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب
تعريضه للثواب ويلزم عليه ترك الواجب فيمن مات صغيرا **قوله**
ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل كما
ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فلا يرد ان للمعتزلة ان يقولوا
ان خلق الكافر المذكور وكذا ابقاء ابليس وان لم يكونا اصلحين
بالنسبة اليهما الا انهما اصلحان بالنسبة الى نظام العالم كله فانه
مرادهم ليس ما هو بالنسبة الى الكل من حيث هو كل والا لما كان سوال
الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا الجواب للجبائي المفضي الى
بهته نعلم ان مرادهم بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما توهم
بعضهم من انه اراد الله ظهور الحق والا فلم يكن البهت لازما على الجبائي

الجبائي بل كان له ان يقول الاصلح واجب على الله تع اذا لم يوجب تركه
حفظ اصلح اخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ
الكافر موجبة بكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح
لهم حيوته فلما حفظ هذه الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله
صلحاء كان الاصلح لهم ايجاده فلرعاية الكثيرين فات الاصلح له ووجه
دفعه ظاهر بعد ما كان المراد بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص على
انه يلزم بهت الجبائي ح على كلا التقديرين فانه لو اماته صغيرا يلزم
ترك الاصلح بالنسبة الى الشخص في حق ابيه ولو اماته كبيرا يلزم ترك
الاصلح كذلك في حقه هذا وقد يقال يمكن الزامه بان الاصلح بحال
العبد ان لا يقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية
وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما
على اصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله تع الخير
فيجب على الله الاصلح تحت قدرته ثم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان
العناية الالهية متعلقة بنظام كل العالم من حيث الكل والمصالح
الجزئية راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم لا بد من ان
ينساق اليها وان كان بالنسبة الى شخص معين خلاف المصلحة ونظير
ذلك ان المهندس اذا صور عمارة بالرقم يلاحظ فيها وضعا يكون
بالنسبة الى مجموعها من حيث المجموع اولى واليق فيعين موضعا
للمجلس ومكانا للدهليز ومحلا للمتوضا وغيرها فتعين كل لما عين له
في ذلك التصوير اليق وانسب بالنسبة الى مجموع العمارة من حيث
المجموع وان كان الاليق بالنسبة الى كل واحد ان يكون مجلسا ووا فعهم

في هذا ارباب الكشف وقالوا لو كان وجه آخر ابلغ وانسب
مما هو الواقع بالنسبة الى الكل من حيث الكل لكان هو الواقع البتة اذ على
تقدير عدم وقوعه لايخ اما ان يكون معلوما له تع اولا والثاني يستلزم
الجهل تعالى عن ذلك والاول يستلزم العجز او البخل فانه لو كان قادرا
عليه ولم يوجده يكون بخيلا تع عن ذلك ولو لم يكن قادرا عليه مع
امكانه يلزم العجز تع عن ذلك علوا كبيرا وهذا دليل مبين وبرهان
متين ذكره الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه وقد استحسنه
بعض اكابر الكشف كذا ذكره الشـ في بعض رسائله فان قلت
فعلى هذا ثبت الوجوب في الجملة عليه تع قلت هذا انما يدل على
استحالة وقوع خلاف الاصلح لا على الوجوب عليه اذ فرق بين
استحالة الوقوع والوجوب عليه كما لا يقال ان ايجاد الممتنع حرام
عليه بل الوجوب والحرمة فرع القدرة على الواجب والحرام على ما
سيصرح به الشـ وهذا اللزوم بالاختيار فلا ينافيه بل هو محقق له
فتأمل فيه **قوله** حيث قال الاصل في هذا ان الله تع يجوز ان
يخلف لخ قال الامام الرازي ان هذا القول في غاية الفساد لان
الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تع الخلف فيه فقد جوز
الكذب على الله تع وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان
العقلاء اجمعوا على انه تع منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب
على الله في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز
الخلف ايضا في وعيد الكفار فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم
فلم لا يجوز في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب

الباب يفضي الى الطعن في القران وكل شريعة انتهى ويمكن ان
يكون مراد الواحدي جواز الخلف بحسب النظر الجليل فان عدم عقاب
مرتكب الكبيرة خلف بحسب الظاهر واما عند دقة النظر فلا خلف
فيه بناء على تقييد العقاب بشروط معلومة من الدلائل المنفصلة من الآيات
والاحاديث كقوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله لذو
مغفرة للناس على ظلمهم وقوله عليه السلم التائب من الذنب كمن لا ذنب له
وغيرها ولا شك ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان مستلزما
للكرم فهذا هو السر في عدم تعييب العرب الخلف في الوعيد دون
استلزام الكرم فقط مع وجود الكذب فان قلت فما وجه كون
الخلف خلفا بحسب النظر الجليل دون دقة النظر فيما عدا وعيده تع
مما لا يعد العرب الخلف فيه مذموما قلت هو ان من داب الكريم
اذا اوعد بشيء ان يعلقه بالمشية وان لم يظهر واما الوعيد على
الكفر فلا تقييد فيه اذ لا دليل على معرفته ولذا لم يجوز الخلف فيه
ولو كان مستلزما للكرم وبهذا يظهر التطبيق بين قوله تع ويمحو الله
ما يشاء وبين قوله ما يبدل القول لدي **قوله** فالوعد حق العباد
على الله اي كانه حقهم عليه تع يدل عليه قوله اذ يضمن لهم انهم اذا فعلوا
ذلك ان يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله تع فانهم لا يستحقون
بعباداتهم ثوابا عند اهل الحق بل ان اثاب فبفضله وبهذا يأول
ما وقع في الصحيحين من انه عليه السلم قال يا معاذ ما حق الله على العباد
وما حق العباد على الله قال الله تع ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد

فهو ان لا يشرك به احدا واما حق العباد على الله فهو ان لا يعذب
من لا يشرك به احدا ولا يلزم من هذا الحديث غفران الذنوب مطلقا
حتى يكون دليلا لمن قال انه لا يضر معصية مع الايمان كما لا يفيد
طاعة مع الكفران المراد عدم التعذيب على التابيد لما صح في
الاحاديث ان بعض العصاة يعذبون ثم يخرجون اخرا الى الجنة
وامثال هذا اسهل على الراسخين في العلم من اهل السنة والجماعة رض
قوله اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما اوعده
لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة لم ويؤيده ما حكى عن القفال
في تفسيره من ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكره لكنه
ليس فيه انه تع يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده
جزائك ان افعل بك كذا الا اني لا افعله قال الامام وهذا ضعيف
لانه قد ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر
الآيات ان الله تع يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تع من يعمل سوء
يجز به وقال اليوم يجزى كل نفس بما كسبت ومن مثقال ذرة شرا يره
ومنهم من جعل قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف ولا يخفى ان تاويل
الآيات المذكورة بالاخبار عن الاستحقاق ممكن الا ان تاويل الآية
المذكورة في الشرح اسهل بناء على ان ايصال الجزاء الى القابل يثبت
بسائر الآيات ظاهرا وظاهر الآية المذكورة انما يدل على الاستحقاق
ويمكن ان يكون كلمة اللهم اشارة الى ان التاويلين اظهر تبادرا الى
الفهم فافهم فائدة ينبغي ان لا يلاحظ العبد في طاعته وعبادته
استحقاقه للثواب ودرء العقاب لما نقل عن الامام الرازي من انه

من ان المتكلمين اجمعوا على انه لا تقبل العبادة لهذا لكنه محمول على ان
لا يلاحظ فيها الا الثواب ودرء العقاب واما اذا لاحظ الامتثال
بامره تع وضم اليه هذا ايضا فلا محذور والتفصيل ان للطاعة مراتب
الاولى ان يلاحظ فيها الثواب ودرء العقاب مع الامتثال وتسمى
عبادة والثانية ان لا يلاحظ الا تشرف النفس بالتقرب اليه تع
بامتثال امره تع وتسمى عبودة والثالثة ان لا يلاحظ فيها الا الله تع
وتسمى عبودية وهذه اعلى المراتب وفي تقديم اياك على نعبد اشارة
اليها **بيت** خدمت مكن چو گدايان بشرط مزد كه دوست
خود روش بنده پروری داند **قوله** على ان لا يفي بشكر اقل
قليل من نعمه رد على المعتزلة على تقدير التنزل ايضا وتسليم كون الطاعات
مخلوقة للعباد بناء على ان شكر المنعم واجب عندهم عقلا وطاعة العبد
لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فضلا عن ان يزيد عليها ما يستحق به الثواب
قوله ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لا شك ان العلة
الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل في فاعليته ثابت في افعاله تع
فانها على ما نقل عن الشيخ وحققه الشارح في تعليقاته على شرح التجريد
اعم من ان يكون من الامور الكائنة المترتبة على الفعل او امر آخر اعلى من
الترتب فذات الواجب تع علة غائية لمعلوله بهذا المعنى فالمراد
بالعلة الغائية هو الامر الباعث للفاعل المترتب على الفعل باعتقاد
الفاعل كالجلوس للسرير مثلا وهو من حيث انها مطلوبة للفاعل تسمى غرضا
كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث لاجله الاقدام على الفعل
فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ان الفائدة والغاية

كذلك فان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث انها ثمرته ونتيجته فائدة
وتلك المصلحة من حيث انها على طرف الفعل غاية **قوله** ثم ان الفعل
عن شيء او يستكمل بشيء عطف المسبب على السبب فان الانفعال عن
العلة الغائية انما هو بتاثيرها في فاعليته فيكمل من حيث الفاعلية بها
تعالى ذلك علوا كبيرا **قوله** الاول صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم
حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن
اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت
للصفات في انفسها كذا في شرح المواقف **قوله** والثاني ملائمة
الغرض ومنافرته فما وافقه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما
ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا **قوله** وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما **قوله** وان ما خذهما العقل اي مدركهما
العقل ولا تعلق لهما بالشرع **قوله** ويختلف بالاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه ويوافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية
والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض
بالقياس الى شخصين كذا في شرح المواقف **قوله** ان فعله
مخلوق لله تع كما هو مذهب الشيخ الاشعري وعدم حكم العقل بالاستقلال
بالحسن والقبح ظاهر عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال ما ذهب
اليه بعض اصحابه كامام الحرمين من ان الفعل يوجد بقدرة العبد وارادته

وارادته على سبيل الايجاب دون الاختيار وقد بينا فيما سبق
انه يلزم على المعتزلة هذا ايضا فتذكر **قوله** وبالآخر الانقسام
الفرضي والوهمي وهما اسمان في الشايع لامر واحد وهو المقابل للقسمة
الخارجية المنقسمة الى القسمة بالقطع وهي القسمة بالالة النفاذة في
المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية
والفرضية بان الاول ما يفرضه الوهم جزئيا والثاني ما يفرضه العقل
كليا والمراد بالفرض التجويز العقلي كما فسر به في تعريف الكلي والجزئي
قوله اي كل واحد من صفاته الحقيقية فسر قول المص صفات واحدة
بالنسبة بهذا لئلا يتوهم من ظاهره ان الصفات متحدة بعضها مع
بعض او ان الصفات الاضافية كذلك **قوله** وقد عرفت
ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز فان سبق القصد
والاختيار عليه يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كما ذكره الامدي
واشار اليه الشارح في حدوث العالم حيث قال المعلول انما يوجد
على النحو الذي تعلق به ارادة الفاعل المختار سواء كان مقارنا لوجوده
او متاخرا عنه **قوله** ولكن لا محيص عن الشارح على هذا التقدير اي
على تقدير استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم اما توقف
الشيء على نفسه الذي هو محصل الدور او التسلسل ففي كلامه مسامحة ولا
يخفى انه لا فرق في هذا بين تكثر الصفات ووحدتها الا انه في صورة
الوحدة يختار استنادها الى الموجب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما
لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا متكثرة مستندة الى
القادر ويسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب قلت فلا

الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتفصيل في القدما دمهم ولا تثبت
فصلا في الالهيات وبالجملة الجر الكلام في هذه المسئلة الى الاخذ
بالاليق والاحرى كما لا يخفى من تهذيب الشيخ لدليلها بقوله ولا يخفى
قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك حتى يكون عدم
تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل واورد عليه انه يلزم على ما ذكره ان
يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى
لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم
في كل ممكن فيتحقق المقدور وجودا وعدما انما يكون بالارادة بالقدرة
فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها بحسب طرفي
الممكن على السواء واجيب عنه بان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر
في الافعال الاختيارية انما هو ذات القادر لا قدرته وارادته
كما ان المؤثر في الافعال الايجابية ذات الموجب لا صفة من صفاته
هذا ولا يخفى ان المراد من تاثير القدرة تاثير الذات بسبب القدرة
وكيف يتوهم ان القدرة مؤثرة حقيقة فيرد على الشيخ لو كان
تعلق القدرة بالمعنى الذي ذكره لا بمعنى تاثيرها واخراجها المقدور
من العدم الى الوجود لا يستقيم قولهم ان القدرة مؤثرة والارادة
مخصصة فتامل قوله ما شاء كان وما لم يشا لم يكن دليل الحصر
المستفاد من قوله وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته اذ يفهم منه انهما
ليسا بغيره تعالى لتقديم الخبر ويكون النشر على غير ترتيب اللف ويمكن ان
يكون دليلا لظاهره ويكون نشرا على ترتيب اللف فافهم قوله وهي

وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة لا يذكر ولا
يؤنث زاد القيد الاخير لئلا ينتقض التعريف بالجن والشياطين فانها
وان كانت اجساما لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة
على ما هو المشهور الا انها توصف بالتذكير والتانيث وهذا التعريف
هو ما ذهب اليه اكثر المسلمين مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك
وعند الفلاسفة الملائكة عقول مجردة مخالفة للنفوس الناطقة
بالحقيقة وذهب طائفة من النصارى الى انها النفوس الفاضلة
البشرية المفارقة عن الابدان قوله ذو اجنحة متعددة متفاوتة
بتفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها ويعرجون او يسرعون بها
نحو ما وكلهم فيتصرفون فيه على ما امرهم كذا في تفسير البيضاوي قوله
لكل واحد منهم مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار بامر من
له امره فمنهم المستغرقون في المعرفة والتنزه عن الاشتغال بغيره كما قال الله تعالى
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والمقربون ومنهم
يدبرون الامر من السماء الى الارض على ما سبق القضاء وجرى به القلم
الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات
امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية قوله وما صدر عنهم في قصة
خلق آدم من قولهم اتجعل فيها الاية لم يكن على سبيل الاعتراض الحاصل
الى دفع ما توهم من عدم عصمتهم بوجوه مستنبطة من هذه الاية من
الاعتراض عليه تعالى ومن غيبة بني آدم بنسبة الافساد والسفك اليهم
ومن الرجم بالغيب ومن تزكية النفس والعجب وتفصيل الدفع على ما ذكره
البيضاوي في تفسيره ان قولهم اتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء

تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها ويستخلف
مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي
بهرت تلك المفاسد والغتها واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم
كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره وليس باعتراض على الله تعالى
ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فانهم اعلى من ان يظن بهم ذلك
لقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وانما
عرفوا ذلك باخبار من الله او تلقي من اللوح او استنباط عما ركز في عقولهم
ان العصمة من خواصهم او قياس لاحد الثقلين على الآخر وقوله تعالى ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الاشكال كقولك اتحسن
الى اعدائك وانا الصديق وانا الصديق المحتاج والمعنى منه الاستفسار
عما رجحهم مع ما يتوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا
العجب والتفاخر وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها
مدار امره شهوية وغضبية يؤديان به الى الافساد وسفك الدماء
وعقلية يدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة
في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا يقتضي الحكمة ايجاده
فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها
سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحد من
القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل ومتمرنة على الخير كالعفة
والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد
ما يقصر عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات
واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف

من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالا بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون
انتهى كلامه رفع مقامه **قوله** واما ابليس الخ جواب للاستدلال
على عدم عصمتهم بعصيان ابليس بترك السجود مع انه منهم بدليل استثنائه
منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل تناول
الامر اياه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا وبدليل استحقاقه
الذم بترك السجود كما في قوله ما منعك ان لا تسجد وتقريره ان ابليس
كان من الجن وما قيل من ان طائفة من الملائكة مسماة بالجن وكان منهم
يأباه ظاهر الآية وصحة الاستثناء وتناول الامر للغلبة واعلم انه
لا قاطع في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان
الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين من الحق
شيئا كذا في شرح المواقف **قوله** والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ان اريد به المعنى النفسي فعدم كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما كسائر الصفات تع
وان اريد به الالفاظ والنظم المتلو فعدم خلقه بمعنى عدم دخل احد
سوى الله فيه لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب وعلى هذا المدخلية
تحمل ما روي من قوله عليه السلام من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم والا
فلا تكفير بالقول بخلق الالفاظ والحروف بمعنى حدوثها وكذا لا تكفير
في عدم اثبات صفة وراء العلم مسمى بالكلام النفسي نعم على ما دل به المص
كلام الاشعري يصدق عدم الخلق بمعنى كونه قديما على القرآن بكلا معنييه
على ما سيظهر **قوله** فالحنابلة ذهبوا الخ فهؤلاء صححوا القياس الاول
ومنعوا كبرى القياس الثاني في مقام النقض عن شبهة تدافع نتيجتي
القياسين المذكورين **قوله** قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكتابة

والمجلد وصانع الغلاف لا يلزم عليهم الشراح هذا القول لو قالوا ان الجسم
الذي هو مصحف مجلد في غلاف مخلوق في الازل بارادته تع وان كان
هذا ابطا فتامل **قوله** وقيل انهم منعوا الخ كانه اشار بقوله وقيل الى
ضعف هذا التوجيه بناء على ان منع الحدوث من الحنابلة في مقام التفصي
من تدافع التنجيين فلا ينفع منع اطلاق لفظة الحادث على الكلام اللفظي
رعاية للادب فلا يكون واحد من القياسين مقدوحا فيه كما لا يخفى
على المتامل **قوله** اشنع من مخالفة الدليل اي الدليل الدال على
نفي قيام الحوادث بذاته تع **قوله** انما نزاعهم في اثبات الكلام
النفسي وعدمه الكلام النفسي الذي فهمه اكثر الاصحاب من قول الشيخ الاشعري
الكلام هو المعنى النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي من النسبة والمفردات
جميعا ولما كان الكلام انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة
لانها الجزء الاخير له وهو المقصود بالافادة وبه يتصف بصفات الكلام
من الاخبارية والانشائية والصدق والكذب وغيرها شاع اطلاق
الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية على النسبة الخبرية فالكلام
النفسي على ما يفهم من مختصر ابن الحاجب وشرحه للمص النسبة بين مفردين
انشائية او اخبارية من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد
منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع واعلم انهم اختلفوا في ان
الالفاظ هل هي موضوعة للامر الخارجي او للصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة
العلمية في الاخباري واما في الانشائي فتحقق النسبة في الكلام غير الصورة
العلمية ظ فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الضرب والمخاطب

والمخاطب فالاول قائم بنفسه بذات المتكلم والثاني بمجموع طرفيه وقد
بين فيما سبق في الشرح ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة بين
زيد وقائم على ما يدل عليه عبارة المص في شرح المختصر مغايرة للنسبة
القائمة بزيد وقائم المتحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي
علم قائمة بنفسها بنفس المتكلم فالظ انه غير واقع بل الواقع انها
هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث
انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة يعتبر مطابقتها
لها علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام نفسي فمغايرتها للعلم
بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الخبر عبارة عن
الاخبار قياسا على الطلبي والاخبار نسبة قائمة بنفسه بنفس المخبر لا الصورة
كالطلب القائم بنفسه بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي
اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها مغايرة التصور النسبة
اذ الاخبار غير تصور النسبة الخبرية وهو ظ وح كان قولهم يفاد بالكلام
اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب
فان لفظ اضرب ليس موضوعا لطلب الضرب فان مفهومه مركب تام
وطلب الضرب تقييدي فدلالته عليه التزامية وهو ظاهر ولا شك
ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن بخصوصه
يقتضي تصور الطرفين وح كان المراد من قوله نسبة بين مفردين انه
لها تعلق بهما وليس الطرفان هما المفردان بل هما المخبر والخبر كما ان
الطرفين في الطلب هو الطالب والمط دون الضرب والمخاطب
واورد على هذا التوجيه انه لا يفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام او اظهاره

فيرجع الى مقولة الفعل فلم يكن ازليا والحاصل ان تحقق نسبة في زيد قائم
مغايرة لمفهوم الاخبار عن قيام زيد وللنسبة التي بين زيد وقائم
في الواقع وللصورة العلمية ههنا القائمة بنفسها بنفس المتكلم اي الصورة
التصديقية والتصورية امر لا دليل عليه بل الوجدان يكذبه ولذا قال
محقق الطوسي في تجريده والنفساني غير معقول فالحق توجيه ما ذكره الاشعري
باحد الوجهين المذكورين هذا ما اخذ مما ذكره بعض المحققين من المتاخرين
في تعليقاته على شرح المختصر والذي يخطر بالبال ان الكلام النفسي هو مبدا
ايجاد الكلام واظهاره وهو المعنى الذي يجده الشخص من نفسه اذا اراد
ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشيء فذلك المعنى
هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو فيه تعالى امر واحد يصير
احد الاقسام بحسب التعلق وذلك على قياس ما قاله الماتريدية من ان
التكوين امر واحد يصير التخليق بخصوصه والترزيق والاحياء والاماتة
وغيرها بحسب التعلقات والفرق بينه وبين العلم انه لا بد ان يكون مع
قصد الخطاب اما مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه لا يكون فيه
قصد خطاب ولو كان لصار كلاما نفسيا فتامل فيه **قوله** فجوابه ان
ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا يدل على
منع صغرى القياس الثاني باعتبار منع الترتب بخلاف ما ذهب اليه الاصحاب
فانه يدل على منعها باعتبار التركب من الحروف وقيل عليه انه لا ينفع
للاشعري رح في الذهاب الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان
التدافع المذكور في نتيجتي القياس ما اندفع بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان
الجواب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كما لا يخفى نعم

نعم لو لم ينقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص لكان له وجه
واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه
محل تردد ويجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب
من مثله انتهى اقول انما كان الواجب على الشيخ منع الكبرى لا الصغرى
على ما ذهب اليه المص لان صغراه ممنوعة باثبات الكلام النفسي
ويبقى التدافع بالقياس الى الكلام اللفظي فيجب منع الكبرى بان يقال
لا نسلم ان كل ما هو مركب من الحروف المرتبة حادث فان كلامه تع
من جنس الحروف ومع ذلك ليس بحادث لان الترتب والتعاقب
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة واما اذا لم يثبت الكلام النفسي
فالصغرى يكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار نفي الترتب
فيه تع ولا يخفى ما فيه فان الصغرى على ما ذهب اليه كما يكون ممنوعة
بالنظر الى الكلام النفسي كذلك يكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي
فان الكلام اللفظي وان كان من جنس الحروف الا ان الترتب والتعاقب
فيه ليس الا في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا نعم يحمل زيادة المؤنة
بحاله فتامل **قوله** والادلة الدالة على الحدوث كالتاليف
والتنظيم من الكلمات متناسبة المعاني متناسقة الدلالة والانزال
والتنزيل فانه موجب للانتقال من مكان عال الى السافل والمكان
حادث والعربية فانه يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها
وكونه فصيحا فانه يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا
فانه حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا فانه يحدث بالقياس

الى المتحدي فيكون محله ايضا حادثا وكونه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه
منقضي وجزء آخر مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من
سمات الحدوث لو كانت صفات حقيقية لا اضافات واعتبارات
فتامل **قوله** بعضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة لخ
قال بعض الافاضل للشيخ ان يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز ان
يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة
واحدة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقته لابصار اشياء كثيرة
دفعة وهذا يخالف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة هذا
ولا يخفى ان يعقل لفظ من جنس الحروف والاصوات لا يكون سيالة ولا
يكون مركبا من اجزاء متعاقبة ويكون امرا واحدا قائما بذاته تع منقسما
الى الكلمات والالفاظ المختلفة المركبة من الاجزاء المتعاقبة باعتبار
ما يتعلق به من التلفظ متعسر فان تم تم ما ذهب اليه المص والا فلا ولو
تم ما ذهب اليه المص امكن تصحيح مذهب الحنابلة به كما لا يخفى **قوله**
وهذه الصفة قديمة اي صفة المتكلم القائمة بذاته تع قديمة ومعنى
كونه تع متكلما هو قيام صفة التكلم به تع وهي الصفة التي بها تولف
الله تع تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم
فان كلمات غيره تع معلوم له تع وتعلق علمه تع بها ولم يتعلق بها
تلك الصفة وكلامه تع هي الكلمات التي هي مولفة له تع بذاته في علمه
القديم بغير واسطة فيكون ايضا قائما بذاته تع لان الشيء باعتبار الوجود
العلمي له تع يكون عين علمه تع به والفرق بينها وبين ديوان الحافظ مثلا
مع انه ايضا موجود في علمه الازلي ان وجودها مترتبة في علمه الازلي يتعلق

يتعلق صفة التكلم دون ديوان الحافظ فان وجوده فيه يتعلق صفة
العلم فقط فانه تع لما علم انه سيوجد حافظ ينشئ ديوانا كذا وجد
ديوانه في علمه الازلي كسائر الممكنات وهذا الكلام الازلي خطاب
متوجه الى مخاطب مقدر ولما كان علمه تع واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجودا في الازل فيكون
المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب
المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة
الحال وبعضها بصيغة الاستقبال كذا ذكره الشارح في الرسالة
الجديدة وقال فيها هذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان
كلامه تع علمه ولا مذهب الحنابلة ومن تجد وحذو حذوهم مثل صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف
والمعنى ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ
بل هو تحقيق وتنقيح المذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق هذا
فان قلت ان الكلام النفسي له تع ان كان عبارة عن علمه تع بتلك
الكلمات المولفة كان داخلا تحت العلم وان كان عبارة عن الكلمات
المولفة المعلومة له تع لم يكن صفة له تع كما ان الحوادث المعلومة له تع
ليست صفات له تع قلت هو عبارة عن الكلمات المولفة المعلومة له تع
باعتبار وجودها العلمي وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه بالذات
الا انها غيره بالاعتبار وهو كاف لكون التحقيق المذكور غير ما ذهب

اليه الفلاسفة فان قلت ان الصفة المصدرة لترتيب الكلمات اهي
من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فيزيد الصفات قلت يمكن
اختيار الشق الثاني ولا يزيد الصفات بناء على ان الكلام راجع الى العلم
ومتحد معه بالذات والحق اختيار الشق الاول ويكون تلك الصفة
القدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات في علمه تعالى
ويكفي لاثبات صفة الكلام كونه مغايرا للعلم بالاعتبار ومقصود الشارح
اثبات كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه شيء مما لزمه على غيره فلا يقدح
في توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل يتاتى هذا التوجيه ايضا على
القول بعينية الصفات فانه رحمه الله قرره وحرره في الرسالة الجديدة
مع انه قال فيها بعينية الصفات مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد
عليه من ان اطلاق المتكلم عليه تعالى على ما ذهب اليه اطلاق للمشتق بدون
قيام مبدا الاشتقاق وهذا صار سببا لتشنيع الاشاعرة على
المعتزلة وذلك لان الكلمات المؤلفة لم يقم بذاته تعالى وان كان علمه
بها قائما به وان جعل المتكلم مشتقا من التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت
مصدر التاليف الكلمات يرجع الى صفة القدرة وكانت داخلة
تحتها هذا واما ما قيل من ان القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها
الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم
عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه تعالى
اجمالي حتى يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى فقد اجاب عنه بعض الافاضل
بان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها
ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج

في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما سائر الممكنات المترتبة
المتعاقبة وغير كذلك كما اشار اليه الشارح بقوله ولما كان علمه واحدا
محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسامه فان
قلت على ما ذكره الشارح يكون ازلية الكلام النفسي باعتبار الوجود العلمي
وكذا السماء النفسي والارض النفسي فلا اختصاص له بالكلام قلت
لا شك في ازلية جميع الممكنات بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها
بحسب هذا الوجود مع العلم الذي هو صفة واحدة بسيطة كما ذكره الشارح
الا انها باعتبار كونها صورة لتلك الكلمات من حيث تعلق الصفة
المصدرة لتاليفها في العلم كلام نفسي وباعتبار كونها صورة لسائر
الممكنات علم بها ولا دخل لتلك الصفة في هذا الاعتبار ولهذا
لا يسمى سماء نفسيا وارضا نفسيا بل وجودا علميا لهما وما اورد من
ان المعتزلة لم ينازعوا في ازلية جميع الحوادث باعتبار وجودها في
ذاته تعالى ولا يصلح ذلك للنزاع فجوابه ان الشارح لم يرد ان المعتزلة ينازعون
في ازلية شيء من الحوادث بحسب وجودها في علمه تعالى بل اراد انهم ينازعون
في ازلية تلك الكلمات في علمه بحسب تعلق الصفة المذكورة فانها عندهم
في علمه تعالى كسائر الكلمات ولذا لا يثبتون الكلام النفسي فتامل في هذا المقام
فانه من محار الافهام **قوله** وليس كلام الله تعالى الا ما رتبها الله تعالى
بنفسه من غير واسطة فان قلت يفهم منه ان كلام غيره رتبه تعالى بواسطته
وهذا مبني على كون العلم انفعاليا تابعا للمعلوم وليس كذلك بل هو فعلي
وسبب للمعلوم كما هو مذهب الاشاعرة وصرح به الشارح في الرسالة الجديدة
قلت سببية العلم وفعليته لا ينافي كونه تابعا للمعلوم فان العلم حيث

انه حكاية عن المعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية فيه
لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له سببية
ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونه سببا له
وقد سبق نقل ذلك عن سيد المحققين قدس سره **قوله** وعلى ما هو
ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام
الله تعالى بل معانيها وذلك لان كلامه هي الكلمات التي رتبها الله تعالى
في علمه الازلي بصفة التكلم والعلم والمعلوم متحدان بالذات على ما ذهب
اليه المحققون فان قلت ان التحقيق ان العلم والمعلوم مختلفان بالحقيقة
على القول بان الحاصل ماهيات الاشياء ايضا ومعنى الاتحاد بالذات
والاختلاف بالاعتبار انه لو عرى ما في الذهن عن العوارض الذهنية و
الاعتبار الحاصل له بحسبها كان متحدا مع ما في الخارج فالاعتبار داخل
في ماهية العلم على ما سبق فيرد على ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة
قلت كون الكلام اللفظي كلاما له تعالى باعتبار انه وجود خارجي لما
هو كلامه وصفته اقوى من اطلاق الكلام عليه باعتبار انه دال على ما
هو كلامه فتأمل فيه **قوله** فان المتحدي به ح يكون كلام الله تعالى الا ان
التحدي باعتبار وجوده الخارجي **قوله** يكون كانكار كون ما بين اوراق
ديوان الحافظ ومعنى هذا الانكار ان ما بين هذه الاوراق ليست هي
الكلمات التي رتبها الحافظ في خياله باعتبار وجودها الخارجي وهذا
كذب فيكون معنى انكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انه ليست
هي الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي بصفة التكلم موجودة بالوجود
الخارجي وهذا كفر **قوله** ليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في

في اللغات فان قلت وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة تفهيمه
فاذا لم يمكن ان يتعقل ويتصور ويفهم فلا يتصور وضع اسمه بازائه الا
عند من جوز تعقل ذاته فانه يمكن ح ان يكون له اسم بازائه فالجواب
ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل كنه
ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز تصور ذات ما بوجه من
وجوهه ويوضع لخصوصيته ويقصد به تفهمها باعتبار ما لا بكنهها
ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على
ما مر من ان لفظة الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه
انتهى **قوله** قلت وذهب الامام الغزالي الى اثباته الى ان المص
لم يبق المذاهب لتركه مذهب الغزالي **قوله** بخلاف التسمية
فانه تصرف في المسمى فلا يجوز بدون التوقيف كما في لفظة الله يدل عليه
قوله ويشكل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر اللغات على ان يكون
المراد بسائر اللغات ما عدا العربية مما فيها الاعلام الموضوعة ويمكن
ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلق ولفظ الله ليس علما بل هو بمعنى
المعبود اذ هو مأخوذ من الالوهية ويدل عليه ظاهر قوله فانه تصرف
في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب الخ فتأمل **قوله** والمعاد هو مصدر او
مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى مكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى
الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق
والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما
المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح
الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات

والتبري عما ابتليت به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيهه
تسمية ما يراه الفلاسفة معادا انما يتم على مذهب القائلين بان
الارواح موجودة قبل حدوث الابدان وهو الحق ويدل عليه قوله تعـ
ارجعي الى ربك لا على مذهب القائلين بان الارواح موجودة بحدوث
الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح بعد المفارقة وتلذذها
وابتهاجها بوجدانها متصفة بالكمالات وتألمها بتحسرها على فوت
الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني الذي اثبته الفلاسفة وبعض
المحققين من اهل الاسلام ايضا الا انه لا يجب الاعتقاد به ولا يكفر منكره
ولا يصير من اهل البدع ومن ثم لم يدرج في المسائل الكلامية **قوله** بحيث
لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم و
والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس
الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات الدين **قوله** اولم
ير الانسان الهمزة للانكار والتعجب والواو للعطف على جملة مقدرة
اي الم يتفكر ولم يعلم الانسان علما يقينيا انا خلقناه من نطفة فاذا
هو خصيم مبين وفيه تقبيح بليغ لانكارهم الحشر حيث عجب الله تعـ منه
وجعله الله تعـ افراطا في الخصومة لان وزان الخصيم من اوزان المبالغة و
ومنافات لاعترافهم بالقدرة على ما هو اشد من الايجاد في بدء الخليقة
يعني ان انكارهم الحشر مستلزم لمنافات فاحشة بين انكارهم القدرة على
ما هو اهون وهو احياء الاموات مرة ثانية ولو كان من اجزاء بالية وعظام
رميمة وبين اعترافهم بالقدرة على ما هو اشق واصعب وهو الايجاد و
الاحداث من كتم العدم كما قال تعـ ولم تك شيئا ومقابلته للنعمة التي

التي لا مزيد عليها وهي خلقه من اخس شيء وامهنه وهو النطفة حال كونه
شريفا مكرما كما قال تعـ لقد كرمنا بني آدم بالعقوق والتكذيب وضرب
لنا مثلا اي امرا عجيبا وهو نفي القدرة على احياء الموتى ونسي خلقه اي
خلقنا اياه اي ترك التفكر في بدء خلقه ليدله ذلك التفكر على البعث
فانه لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث ثانيا فان كلا منهما احياء
مواد جماد وانما فسر النسيان بترك التفكر اشارة الى ان النسيان ليس
بمعناه الحقيقي اذ لو كانت بمعناه الحقيقي لكان الناسي معذورا بل
انما هو بمعنى ترك التفكر عنادا وانما عبر عنه بالنسيان لان تركه كترك
الناسي نسيانا كليا وقوله تعـ قال من يحيي العظام وهي رميم استيناف
لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي قوله تعـ قال من يحيي العظام
وهي رميم مثلا قلت لما دل عليه من قصة عجيبة شبيهة بالمثل وهي
انكار قدرة الله تعـ على احياء الموتى او لما فيه من التشبيه لان ما انكر
من قبيل ما يوصف الله تعـ بالقدرة عليه في نفس الامر فاذا قيل من يحيي
العظام على طريق الانكار لان يكون ذلك مما يوصف الله بكونه قادرا
عليه كان تعجيزا لله تعـ وتشبيها له بخلقه في انهم غير موصوفين بالقدرة
عليه انتهى كلامه قل يحييها الذي انشاها اول مرة فان قدرته كما كانت
لامتناع التغير فيه والمادة باقية على حالها في القابلية اللازمة لذاتها
قال بعض الفضلاء في حاشيته على تفسير البيضاوي نقلا ابا نصر الفارابي
المشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية الكريمة كان يقول يا ليت هذا العالم
الرباني يعني المعلم الاول ارسطو وقف على هذا القياس الجلي حتى اعلم ما يقول
فيه وهو بكل خلق عليم يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها فيعلم

اجزاء الاشخاص المتفتتة اصولها وحصولها ومواقعها ويعلم طريق
تمييزها وضم بعضها الى بعض على النمط السابق واعادة الاعراض
والقوى التي كانت فيها واحداث مثلها كذا في تفسير البيضاوي
وفيه اشارة الى دفع شبهة المنكرين للمعاد الجسماني والى المذهبين فيه
كما لا يخفى على المتأمل **قوله** واستمر وجوده وقت آخر وعلم ذلك
او شوهد علم ان الموجود واحد لان الوقت ليس من المشخصات فانا قاطعون
بان زيد الموجود في هذا الآن هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من
زعم خلاف ذلك ينسب الى السفه وما يقال من انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه في الزمان
السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وقد
حكي انه وقع هذا البحث بابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على
التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال
ابو علي ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان
يباحثك وانت ايضا غير من كان تباحثني فبهت التلميذ وعاد الى
الحق واعترف لعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات
وظهر من هذا ايضا بطلان ما استدل به في التجريد على امتناع اعادة
المعدوم من انه لو جاز اعادة المعدوم ولم يبق فرق بينه وبين المبدا
وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان فان هذا مبني على كون
الوقت من المشخصات على ما يدل عليه تفصيل الشارح الجديد لهذا الكلام حيث
قال يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته بوقته
الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود

الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبدا الا الموجود في وقته الاول
وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبدا والمعاد حيث كان شيء
واحد مبدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبدا و
الامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا بين المتقابلين حيث
صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدا ومعاد
لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه
الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبدا والوقت المعاد
بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه
بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان
لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل انتهى
قوله ولكن ب [illegible] في الحدوث الخ اي يكون موافقا ومشاركا
له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما فيه وذكر المثل
المصنف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد
المفروض في انتسابهما اليه حتى يظهر بطلان كون ب منسوبا الى ا وكون
مثل ج في الحدوث والاستيناف والانفراد بهذا الدليل على عدم انحفاظ
وحدة الذات كما لا يخفى على المتأمل وسيظهر عن قريب ان شاء الله تعالى
قوله فهو نفس هذه الشبهة واخذ المط في بيان نفسه هذا مبني
على ان ابن سينا لما ادعى البديهة في اصل الدعوى لم يبال باجراء الكلام
في مقام التنبيه على طريق المانع فان قلت لعل كونه منسوبا الى ب دون
ج مستند الى تشخصهما المتمايزين لتخالفهما بالعدد على ما ذكره اجيب عنه

بانا ننقل الكلام الى التشخصين بانه لم كان تشخص ب عين تشخص آ دون
تشخص ج **قوله** واذا كان المحمولان الاثنان هما الوجود السابق
والوجود للاحق والوجودات والعدم والاول اظهر بالنسبة
الى المقام اذ المقصود اثبات التغاير بين الموجود السابق والموجود
اللاحق وانظر الى الثاني قول الشـ في تعليقاته على الشـ الجديد
حيث قال فيها لبيان محصل هذا الدليل ان العدم عبارة عن
فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا العدم انحفاظ الذات حال العدم فامتياز المعاد عن
المستانف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا
من حيث الذات حال العدم فهو بط لان المعدوم لا هوية له
وان كان لكونه معروضا لوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر
في امكانها وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب
الاثنينية الصرفة انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل استدلال على
امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم بصحة العود بناء على ان
المعدوم لا هوية له كما قرره المتاخرون اذ يرد عليه وجوه من الايراد
الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة العدم لصح الحكم عليه بامتناع
العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه
فلا يصح الحكم عليه الثاني النقض بان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم
على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج لا يصح
عليه حكم من العقل اصلا مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما
صحيحة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز انه يوجد

ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه
ولا يستلزم ذلك امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من
غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام وايضا قال الشـ
في هذا البحث لقائل ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم
اصلا فيلزم ان لا يوجد الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة الايجاد له فالحق ما ذكره الشـ من محصل الدليل
وحاصله ان نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس
اولى من نسبتها الى المبدا المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي
كان اولى من الحكم بان هذا المستانف هو الذي كان لان الحكم بانه الذي
كان انما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك
لان العدم فقدان الذات بل الحق ان يقال كما لم يصح الحكم على
المستانف بانه هو الذي كان لم يصح الحكم على الحادث بانه هو الذي
كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل المستانف
انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه
وبين الحادث المستانف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل
منهما معاد او لا يكون واحد منهما معادا ولما بطل الاول تعين
الثاني قيل ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فان اعادة المعدوم
كالطفرة في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر
من دون ان يحصل تعلقه بامكنة ما بينهما قبيح بالبديهة كذلك تعلق الشيء
بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان

الذي بين الزمانين محال هذا وقوله ثم عبر ان يحصل تعلقه بالزمان
الذي بين الزمانين اشارة الى انه لو حصل له تعلق بالزمان الذي بين
الزمانين اما باستمرار وجوده او ذاته على ما هو رأي المعتزلة لم يكن
في ذلك التعلق استحالة فتامل فيه **قوله** فان استمر موجودا
واحدا او ذاتا ثابتة واحدة استمرار الوجود اشارة الى كون الذات
محفوظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت اشارة الى حفاظها
من حيث الذات كما هو رأي المعتزلة **قوله** واتحادها مع صورته
الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجديد عنه اي بعد التجريد عن العوارض
الذهنية يكون عين الشخص الخارجي وليس المراد انه بعد التجريد يكون عين
الشخص الخارجي لوجوده وهو ايضا عن المشخصات الخارجية بحيث لا يبقى الا
الماهية المجردة حتى يندفع به ما اعترض به بعض المتاخرين في تعليقاته
على التجريد من ان يكون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض
يكون بعد التجريد عين الخارجي لا ينافي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن
وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فان هذا المعنى مبني على ان المراد
بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد به مطلق المشاعر فيشمل
الخيال فان قلت فلم لا تحمل على النفس لاندفاع الاعتراض قلت
فينقل الخصم الكلام الى حفظه بحسب وجوده في الخيال وح يرد الاعتراض
فالحق في الجواب ما ذكره ذلك البعض هناك من ان الحكم بان ب
مثلا في الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمرارها
في الخارج ولا ينفعه كونها في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان آ
واما ان ب كان آ في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة

مفقودة في الخارج فليتامل انتهى **قوله** وايضا كما ان المعدوم موجود لم
يعني اذا فرض هذا المبدأ موجودا في الذهن وقت كون المعدوم
موجودا فيه بحيث يكون الموجودان الذهنيان تشاركان في جميع
ما يمكن فيه الاشتراك فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما كان موجودا
في الخارج سابقا دون الآخر اولى من عكسه وح لا يكون الحكم بان المعاد
المفروض موجودة في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج سابقا
اولى من الحكم على المثل المستأنف بانه كذلك فتامل **قوله** واورد
عليه ان اللازم لم محصل الايراد ان زمان العدم يتخلل بين زماني الوجود
فالوجود في الزمان الاول وان كان متحدا مع الوجود في الزمان الثاني
الا انه يغايره بالاعتبار فيحصل المعدوم المتخلل طرفان متغايران بالاعتبار
ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتغايرين بالذات وانما قررناه
هكذا مع ان الظاهر فيما قرره هو انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان
متغايران بالذات يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم على الآخر
ليطابقه الجواب بقوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا لم فانه
محصله الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم بينهما لا سيما اذا كانا متحدين
بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه تقدما زمانيا وبديهة
العقل كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما في صورة
الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا قرر السؤال
على ما هو الظاهر فالجواب المطابق ح ما ذكره في تعليقاته على الشرح
الجديد وهو اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة
فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان

فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب
الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العوارض التي
يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة
لها الا باعتبار الوجود ثم على تقرير جواز ذلك لا فرق بين الماهية
في جواز الاعادة انتهى ولا يخفى انه كلام حق سواء كان الوجود الخاص
بالشيء عين تشخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفارابي او لازما له
لانه اراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقدم ولا يتحصل
بدونه بمعنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يتصور تبدل
الوجود مع بقاء الذات لا لمجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء
في الخارج لجريانه في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع
بقاء الذات بعينها فان قلت مسلم ان الوجود واحد لكن
لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين فاللازم تخلل العدم بين
موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت ان الموجودية
وكون الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح به بعض المتاخرين
في تعليقاته على حاشية التجريد ووجه عدم مطابقة الجواب
المذكور بحسب الظاهر للسؤال ان السائل ايضا قائل بان معنى التقدم
ذلك لكنه قال لجواز الوجودين لشيء واحد وقيل يمكن ان يكون
مراد الاستدلال على ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان
حيث قال يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان كما يحكم
ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور
فلو جاز ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف العقل في هذا الحكم ولم

ولم ينازع فيه لانه يجوز ان يتقدم شيء باحد الوجودين على نفسه
بالوجود الآخر فمحط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل
على وحدة وجود شيء واحد فقوله معنى تقدم الشيء الخ اما تمهيد له
اشارة الى جواب ايراد ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكر وحاصله
انه يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة في الحالين انتهى ويفهم من تقرير بعضهم لهذا المقام ان قوله
ولا يخفى جواب بتغيير الدليل حيث قال اولا لو اعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم
مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل اثبات المقدمة الممنوعة وهي
تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يدل على ان الشيء الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان ففيه نوع اضطراب والاولى في تقرير
السؤال والجواب ما ذكرنا اولا هذا وقيل ولقائل ان يقول
كما يجوز تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا عند تغاير الجهة كذلك
يجوز في التقدم الزماني فتامل اقول ويمكن ان يدفع بان اللازم من
تقرير الدليل تقدم الشيء من حيث الذات لان الذات موجودة
في الزمان الاول والثاني مفقودة فيما بينهما ولا يجري الاختلاف
الذي لا يوجب الاختلاف الذاتي واعلم ان ابن سينا لما ادعى
بديهة المدعى لم يبال لذكر بعض المقدمات التنبيه في صورة المنع
حيث قال في التعليقات ولم لا يكون الوجود نفسه معادا ويكون
الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس
هناك وقتان ولا وجودان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معادا

ثم كيف يكون العود والاثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون
المعاد بعينه هو الاول هذا ولقد فصلنا الكلام في اعادة المعدوم
نوع تفصيل فلا تغفل وكن على بصيرة **قوله** فافهم ذلك لا ينال
وجه الامر بالفهم ان الاجزاء المتبادلة من اول عمره الى اخره التي بعونها
اكتسب المعاصي والطاعات اما ان يحشر جميعا فيلزم عدم كون
المحشور ما هو المبدا ان المبدا اما ما هو عند الموت او بدء الفطرة
واثنائها او المحشورة غيره على كل التقادير واما ان يحشر ما هو عند
الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة وايضا لا يمكن
القول بان جميع الاجزاء من اول عمره الى اخره محشورة فيه اذ على تقدير انه
يا كل انسان انسانا يصير اجزاء الماكول اجزاء للآكل فيلزم عدم الماكول
بالاستقلال وايضا اذا اكل انسان حيوانا يصير اجزاء الحيوان اجزاء
له فيلزم من حشر جميع اجزائه حشر الحيوان في ضمنه فتعذيبه خلاف قانون
العدالة لانا نقول ان المحشورة هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة من اول
العمر الى آخره واما الاجزاء المتبادلة بحسب تحليل الحرارة الغريزية والتغذي
بانواع الاغذية فلا عبرة بكونها محشورة لعدم اختلال قانون العدالة
فتامل فيه وهذا كله على تقدير عدم القول بالنفوس المجردة واما على تقدير
القول بها على ما ذهب اليه المحققون فلا اشكال في المعاد الجسماني اصلا
لانه يمكن ان يختار في تحقيقه ما قاله كثير من المحققين كابي عبد الله الحليمي
وحجة الاسلام الغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء
المعتزلة وجمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية وهو ان الانسان
بالحقيقة النفس الناطقة المجردة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب

والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة وهي تبقى بعد
خراب البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل نفس بدنا وتصرف
فيه كما كان في الدنيا وعلى هذا لا يختل قانون العدالة وان لم يكن البدن
الثاني مشتملا على الاجزاء الاصلية للبدن الاول نعم هذا ينافي ظاهر الحديث
الذي نقل لبيان مورد الآية المذكورة في اول البحث فاختار الشارح
ما يكون الى ظاهرها بقدر الامكان ولذا بين العلامة البيضاوي المعاد
الجسماني باحد الوجهين المذكورين في الشرح اولا مع انه ايضا ذهب
الى ان الانسان بالحقيقة انما هو النفس الناطقة المجردة والبدن بمنزلة
الآلة وهو المكلف والعاصي والمطيع والمعاقب والمثاب على ما يظهر من
تتبع تفسيره **قوله** بمعرفة الله ومحبته الاولى تقديم المحبة في العبارة
فانها مقدمة في الخارج على المعرفة اذ هي اول علاقة بين السالك
وبين الحق تعالى على ما سمعت عن بعض العارفين لكن الامام حجة الاسلام
قال في كيمياء السعادة غايه همه سعادتها آنست كه كسي بدان
جهان شود وانس ومحبة حق تعالى بر وي غالب شده باشد وانس
بذكر تمام مي شود ومحبة ثمره معرفه است ومعرفت ثمره فكر ست
واين همه بخلوة راست آيد انتهى وعلى هذا يكون مراد بعض العارفين
بالمحبة المقدمة على المعرفة هو الانس دون التي تكون ثمرة للمعرفة وهي
المرادة ههنا فلذا قدم المعرفة عليها **قوله** لا يمكن ان يلتفت الى شيء
من اللذات الجسمانية يعني اذا حصل سعادة الارواح للانسان بالمعرفة
والمحبة والاستغراق في تجلي انوار القدس واللاهوت فلا يمكن الالتفات
الى شيء من اللذات الجسمانية حال المحبة وظهور الآثار من جانب المحبوب

يكونان بما نعين من الالتفات الى شى آخر ح وهذه المرتبة قد تحصل في هذه
النشاة كما للمتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات
قوله كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ويؤيد هذا ما نقل
عن بعض العارفين من ارباب الكشف وهو ان اهل الجنة قواهم المزاجية
وصفاتهم الطبيعية ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا
روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في باطن السعداء فالباطن مطلق
والظاهر مقيد فانه يفهم منه انهم في الظاهر من عالم الملكوت كالملك
مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن واستيفاء اللذائذ الجسمانية
فيمكن الجمع بين السعادتين ح والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقد
بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم الخ هذا الكلام يدل على ان ابن سينا كان معترفا بنبوة
النبي عليه السلام ومصدقا لجميع ما جاء به ولا يخفى ان هذا بيانه لمطالب
الفلاسفة المخالفة لقوانين الاسلام فان حكاية الكفر ليس بكفر ونقل عن
الامام اليافعي ان ابن سينا تاب في آخر عمره ورد المظالم وحفظ القرآن
وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن فيها
رحمه قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية دفع لتوهم بعض معاصريه
حيث قال كون المعاد الجسماني مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل
بديهي من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء
حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي عليه السلام عن التعرض
له وروحاني ونحن نثبته ووجه دفعه ظاهر بعد التامل في الشرح والحاصل
ان القائلين بالمعادين جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة من الحكمة الى

الى الشريعة كما ان ابن سينا جمع بين الحكمة والشريعة بضم مسئلة
من الشريعة الى الحكمة فليس المعاد الروحاني من مسائل الشريعة كما ان المعاد
الجسماني ليس من مسائل الحكمة والفلسفة قوله والحكمة في الحساب الخ
دفع لما يقال ان محاسبة الاعمال انما يكون لمعرفة كميتها وهي معلومة
له تع فيكون المحاسبة عبثا ووجه الدفع انا لا نسلم ان فائدتها
معرفة الكمية بل الحكمة والفائدة ما ذكره الشارح قوله لقوله تع اعدت
للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل
ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون قرينة ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا
مما دل على وجودهما دلالة ظاهرة قوله والجواب منع امتناع
الخلاء الخ اختيار للشق الثالث بمنع بطلان ما يلزم على تقريره بناء
على اقتضاء البسائط الكروية على ما زعمت الفلاسفة وتماس الكرة الكرة
انما يكون بنقطة ووجه هذا المنع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة والادلة التي
ذكر فيها لامتناع الخلاء فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله و
على تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر وادلة الكروية لا تتم حتى يقال
ان الجسم الآخر ايضا يلزم ان يكون كرويا فوقوع الفرجة لازم البتة والحاصل
انه يجوز وجود عالم آخر فلا ينافي وجودهما الآن لما ذكره ارباب الارصاد في
هيئة الافلاك وحركتها ولذا قال العلامة البيضاوي في تفسيره قوله تع
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة
مخلوقة وانها خارجة عن هذا العالم قوله قلت اذا كانت الجنة

فوق السموات السبع لو فان قلت هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في
كيفية رصد الافلاك التسعة قلت فيما ذكروه سلوك واوهام على انهم
اثبتوا بادراك تسع حركات في بادي الراي ولا احتياج للحركات التسعة
الى الافلاك التسعة بل يحتمل ان يتعلق بمجموع الافلاك السبعة للكواكب
السبعة نفس ويصدر عنها الحركة اليومية ويكون الثوابت مركوزة في
ثخن المتمم الحاوي لفلك زحل ويكون حركتها مستندة اليه هذا ولا
ينافي ما ذكره الشارح بقوله تعالى وسع كرسيه السموات اذ يجوز ان يكون الجنة
فوق الكرسي ايضا الا انه تعرض لما اكتفى في رد شبهة المعتزلة فان قلت
لا ينافي وسعة الكرسي السموات والارض وسعته للجنة ايضا فليكن فوق السموات
وتحت الكرسي قلت يا باه ظاهر قوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن
قوله وقال النووي في شرح صحيح مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا
هو الصحيح فان النووي استخرجه من الاحاديث الصحيحة الراجحة على ما نقله الشارح
ههنا واول حديث الوائدة وقال معنى قوله عليه السلام الوائدة والموؤدة
في النار القابلة التي كانت تستر الولد في الارض والموؤدة لها وهي ام الولد
في النار كذا ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرح المشكاة **قوله** واجيب
بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال في شرح المواقف والامام الرازي
بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنه اجمالا
دليلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودليلنا
في الاثبات لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا نثبت الشفاعة في كل شخص ولا في جميع
الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة
فمذكورة في التفسير الكبير **قوله** جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اهمال بعض

بعض الدلائل المتعارضة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا بتخصيص الادلة
الدالة على النفي بالكفار ويندفع التعارض ح **قوله** وهذا هو الشفاعة
الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به ويدل عليه ما روي ان
المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابرهيم وموسى عليهم السلام ويقول كل
منهم لست للشفاعة فيأتوني فاستاذن على ربي في داره فيأذن لي عليه
فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع
محمد وقل تسمع واشفع تشفع واسئل تعط فارفع راسي فاثني على ربي بثناء
وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج وادخلهم الجنة ما بقي في النار
الا ما قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلي هذه الآية عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا قال هذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلى الله عليه وسلم
وقد يقال ظ هذا الحديث مشعر بان شفاعته لجميع الناس فينافي امتي
امتي على ما روي في اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته فلا يجاب
بان شفاعته عليه السلام الظاهر لامته خاصة فهو لسائر الناس حقيقة اذ يرد
عليه انه كيف ينبأ عن سائر الانبياء عن شفاعة اممهم فالحق ما اجيب
من ان الانبياء لم ينبأ عن دعوام نفس الشفاعة انما نبأ عن دعوام ان البداية بها
فرسولنا بدء بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رض
انه عليه السلام قال انا سيد الناس يوم القيمة وذلك لان شفاعة الانبياء
لامتهم انما صح بشفاعته عليه السلام لامته اولا **قوله** النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا عرضهم عليها احراقهم بها يقال عرض الامام الاسارى على
السيف اذا قتلهم به وغدوا وعشيا اي في هذين الوقتين يعذبون
وفيما بينهما الله اعلم بحالهما فاما ان يعذبوا بجنس آخر من العذاب

او يعفو عنهم ويجوز ان يكونا عبارة عن الدوام كذا في الكشاف وعطف
قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب يدل على
ان الاول قبل يوم القيمة والاية في حق الموتى فما ذلك الا عذاب القبر
قوله والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحيا في
القبر ثم الاماتة فيه ايض بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحيا للحشر هذا هو
الشائع المستفيض بين المفسرين قالوا والغرض بذكر الاحيائين
انهم عرفوا فيهما قدرة الله تع على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا
اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحيا في
الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذه الاحياء وذهب بعضهم
الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحيا في الدنيا والاحياء
في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني
حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى [illegible] التقديرين يثبت
الاحياء في القبر ومن قال بالاحيا فيه قال بالمسألة والعذاب ايض فقد
ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار
النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهر وحمل الاحيائين على الاحياء
الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالاية الاحيا في القبر فيرد عليه
ان الاماتة انما يكون بعد سابقية الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة
وايض هو قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين قوله
الصبيان يسئلون ويدل عليه تلقين النبي عليه السلام لابنه ابرهيم قوله
من عالم الملكوت الملكوت من الملك والتا للمبالغة فهي اعظم من الملك
فالملك عالم الشهادة والملكوت عالم الغيب قوله الاول ان يكون حمل

فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وذلك لان التصديق من الله تعالى لا
يحصل بما ليس من قبله ومثال الترك ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على
رأسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل فعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل
لله ثمه فان عدم خلق القدرة على ذلك ليس فعلا بل هو عدم صرف
ومن جعل الترك وجوديا بنا على انه الكف حذف او ما يقوم مقامه
من الترك لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله تع قوله
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع
ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قرائن
الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل
بان دعى الله تع فاظهره الله تع فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا
منزلة التصريح بالتحدي قوله لم يدل على صدقه لعدم تنزيله منزلة تصديق
الله تع اياه قوله فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة قيل عدم خروجه عن
كونه معجزا انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب
قال الامدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا من الاصحاب ولو حرسا في
المحال فقال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب
الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود
الاحياء في الصورتين بخلاف الضب قوله وسيرته المطهرة اشارة
الى طريق اهل البصيرة في اثبات نبوته عليه السلام والاول طريق العوام
قوله على وجوب عصمتهم فيما دل المعجزة على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم
التقول والافترا في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو باطل
قوله فهم معصومون على تعمده لم يخالف فيه الحشوية وهي عندنا مستفاده

من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين وعند المعتزلة من العقل بناء على
اصلهم في التحسين والتقبيح **قوله** لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية يرد
عليه انه يلزم عدم اظهار الدعوة وايضا ينتقض بدعوة ابرهيم وموسى
قوله قلت لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافر اذ اوله صريح في
جواز صدور الذنب في الجملة بعد البعثة وآخره في عدم جواز صدوره
عنهم عمدا بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخير مذهبه ومختاره وان كان
مخالفا لما دل عليه كلام الجمهور على ما دل عليه اول كلامه او توجيها لمذهب
الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحي وبعده فتامل **قوله** وعلى هذا
على ان المراد بالافضل اكثر ثوابا **قوله** وهم الذين قال الله تع فيهم
كانوا الفا او ثلثمائة واربعمائة او خمسمائة بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت
سمرة او سدرة بالحديبية **قوله** على يد المؤمن المتقي اسم فاعل من
قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم
لمن يقي نفسه عما يضره في الآخرة وله ثلث مراتب الاولى التوقي
عن العذاب المخلد بالتبري عن الشرك وعليه قوله تع والزمهم كلمة التقوى
والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغائر عند قوم
وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع والمعني بقوله تع ولو ان اهل القرى
امنوا واتقوا والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه
بشراشره وهو التقوى الحقيقي المط بقوله تع اتقوا الله تع حق تقاته
كذا في تفسير البيضاوي **قوله** والدليل على حقيقتها قصة مريم حيث
حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب

الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات زكريا عليه السلام
وارهاصا لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف كذا في شرح المواقف
وكذا احضار اصف عرش بلقيس في طرفة عين مسافة بعيدة هي
مسيرة شهرين لم يكن معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا
للتحدي **قوله** واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول بل
هي من الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين لقوله عليه السلام من لم
يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية لا على الله تع كما زعمت الشيعة
قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك روي انه لما رجع رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا القصة فتعجبوا استحالة
وارتد ناس ممن امن به عليه السلام وسعى رجال الى ابي بكر وقالوا اهل لك
في صاحبك زعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس وجاء قبل ان
يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابو بكر الصديق لذلك
قوله والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص والا لاظهروه حين
المنازعة وانقادوا له على ما هو عادتهم من انقيادهم لنصوص الكتاب
والسنة وكيف يعتقد في حق الصحابة رضي الله عنهم مخالفة النصوص واجماعهم
على خلاف نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انهم لم يظهروا نص
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما نصه فاسد لان عليا رضي الله عنه كان
في غاية الشجاعة والتسلط في الامور الدينية وفاطمة رضي الله عنها مع علو
منصبها زوجته والحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولداه
والعباس مع علو مرتبته كان معه لما روي انه قال لعلي امدد يدك
لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه

فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملئن الوادي خيلا ورجلا
وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم
امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج بقوله عليه السلام
الائمة من قريش فظهر انه لو كان علي امامة على نص لاظهروه ونازعوا
مع ابي بكر رض واما توقف علي رض ستة اشهر فانما كان لغاية
دهشته بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة حزنه على موته عليه السلام
فان الصحابة رض دهشوا بعد موته عليه السلام حتى روي ان عمر كان يقول
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمت بل انما غاب عنا كما غاب موسى عم
قومه وكان لا يقدر احد ان يقول عنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
توفي وما كان عثمان الا يبكي ويتحسر وكان علي لا يتكلم مع احد من شدة
الحزن ولما صعد ابو بكر الصديق رض على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال عمر انا سمعت قوله تع انك ميت وانهم ميتون تسلى وقال
كاني لم اسمع بهذه الآية الى الآن ثم تلى ابو بكر قوله تع وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية
فتسلى الناس وزال عنهم التحير ولما مضت اشهر على علي رضي الله عنه
وسكن حزنه اجتهد وعرف ان خلافة ابي بكر حق فبايعه على
رؤوس الاشهاد فصار امامته مجمعا عليه روي انه تخلف عن بيعة ابي
بكر علي والعباس ومقداد وزبير فارسل اليهم بعد ذلك فجاؤا فقال
ابو بكر للصحابة هذا علي ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا

الا انتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول
من بايعه علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين
قوله فقال بايعنا لمن فيها وان لكان عمر وجه قوله وان كان عمر انه
اراد وان كان البيعة له صعبة الكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته
في امر يعني تابع الحق وان لكان مراد في تصريحه رضي الله عنه حين المتابعة
اشارة الى ان يكون المتابعة بلا غرور وعن علم **قوله** ثم عمر الفاروق
بين الحق والباطل برأيه الصائب فان وافق حكم الله في مواضع قبل
نزوله منها ما روي عن ابن عباس رض ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه
اليهودي الى النبي عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب ابن اشرف
ثم انهما احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق
فقال نتحاكم الى عمر رض فقال اليهودي لعمر رض قضى لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق
اكذلك فقال نعم مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه فضرب
عنق المنافق حتى برد فقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله
فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك
وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الآية فقال
ابن عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك ومنها ما روي
انه عليه السلام لما دخل المسجد الحرام ذهب بعمر الى مقام ابراهيم فقال عمر اما
نتخذه مصلى فقال عليه السلام حتى يجيء امر الله فنزل قوله تع واتخذوا من
مقام ابراهيم مصلى ومنها ما روي مما وقع في قصة اسارى بدر **قوله**
فان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما وذلك

لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون مفاده الفرد
المنتشر والزيادة المعتبرة في حقيقة التفضيل هو الزيادة في فرد من افراد
المصدر ولذا جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم من زيد
في الطب كذا ذكره الشارح في تعليقاته على شرح التجريد وفيه نظر اذ قد صرح
صاحب المفتاح في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع على ان المصدر
الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فالقول بان المصدر المعتبر
في الفعل والمشتقات بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع فالخلاف في
ان النكرة موضوعة للفرد كما اختاره الشارح والطبيعة من حيث هي كما
اختاره سيد المحققين قدس سره فيما عدا المصادر المذكورة وصح بوجه اطلاق
الافضل على ابي بكر بمعنى اكثر الثواب بانه اذا اتصف قسم من الفضل
بالزيادة اتصف الطبيعة لا بشرط شيء بالزيادة لان اتصاف فرد شيء بصفة
يستلزم لاتصافه بها ولانا اذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطب
والطب علم صدق ان زيدا زائد على عمرو في العلم فان قلت وان سلم
ان اتصاف فرد بالزيادة يستلزم لاتصاف الطبيعة بها لكن صيغة
التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي لا الزيادة الناشية
من قبل فرد ما قلت ان المصرح به بينهم ليس الا كون افضل موضوعا للزيادة
في مدلول مصدره مطلق لا الزيادة المخصوصة الناشية من الطبيعة
ومن يدعيها فعليه البيان قوله والذي وقع الخلاف فيه لخ دفع لما
اورد عليه من ان افتراق المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض ومنع
كل فرقة اطلاق الافضل على غير من اعتقده افضل غير مستقيم على تقدير
ان يكون صيغة افضل موضوعة للزيادة في نفس المصدر بوجه ما وجه

ووجه الدفع على ما في حواشي التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث
الصواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل
السنة رجحان علي في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل وعن محمد بن
حنيفة انه قال قلت لعلي من افضل الناس بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر فخشيت ان يقول ثم عثمان فقلت ثم انت فقال
اما انا فاحد من المسلمين وقد بين علي رضي الله عنه تفضيل ابي بكر ثم عمر
على منبر الكوفة ايضا ومن اراد تفصيل ما يتعلق بالخلفاء الراشدين
المهتدين رضوان الله عليهم اجمعين فعليه بكتاب الصواعق في الرد
على الرفضة والزنادقة للشيخ الامام افضل المحدثين من المتاخرين
ابن حجر الهيتمي روح الله روحه وجعل في اعلى غرف الجنان فتوجه فانه
بين فيه بيانا يندفع منه هولاء الاراذل الذين يدعون انهم شيعة علي
حاشاهم عن ذلك انهم شيعة ابليس فانه استولى على عقولهم
واضلهم ضلالا بعيدا قاتلهم الله تعالى انى يؤفكون فالحمد لله الذي جعلنا
ممن القى محبة الصحابة في قلبه اذ صح ان الله اذا
اراد الخير باحد القى في قلبه محبة الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الجليلة عن يد اضعف العباد الفقير المحتاج
الى ربه القدير عبد الغني ابن الحاج علي غفر الله لهما في ع
جمادى الاخرة لسنة ثمان وثمانين والف

حاشیه جانبولاد زاده الارضرومی علی شرح الجلال
علی العقائد العضدیه

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل على نبيك الذي ارسلته للهدى • واوصلت
بارشاده عبادك بمعرفة اسمائك الحسنى • وصفاتك العليا
وعلى آله الفائزين بدرجة القصوى • واصحابه العارفين بحقايق
الاشياء • وبعد فلما وجدت شرح العقائد العضدية المشتملة
على جميع المسائل الاعتقادية • للعلامة الدواني • لازال مستغرقا
في بحار اللطف السبحاني • كالشمس في الانارة والاحتجاب • نظرا
الى اولي الالباب • وارباب الطلب من الاصحاب • فانه في الحقيقة
يمحو ظلمات الجهل من المسالك الدقيقة في اصول الدين • وينجي
السالكين عن مهالك التحير والتردد بنور اليقين • لكنه لغلوه
في الدقة يحجب عن ابصار الانظار • ولعلوه في الرتبة يدهش قلوب
الافكار • سيما طلبة زماننا اذا فهم الله برحمته رحيق التحقيق • ورزقهم
شوق ذوق التأمل الدقيق • بذلت جهدي مع الانكسار بتبلار
الاعسار بعد اليسار • والاقلال عقب الاكثار • في ابراز مكنوناته •
واحراز مدفوناته • وتفصيل مجملاته • وتحليل مشكلاته • واضفت
زيادات استفدتها من كتب تلامذته الاساتذة • مع
ملاحظات الطبيعة • سائلا من الله تعالى الهداية والعصمة • ايها
الطالب اليها وقد حثثتك بشيء مبين • فكن من الموفقين • ويا

ويا اهل الخبر والعون يحتاج الى توجهكم الكون • ارجو من سحائبكم قطرة
ومن ترابكم ذرة • بعين الشفقة علي • والرأفة الي • وفي نيتي
ان وجدت في ظل ظلكم كنفا حريزا • ونصرا عزيزا • ان اصرف
وقتي بعد اداء فرائض الله تعالى • وسنة رسوله المجتبى • عليه
من الصلوات اكملها • ومن التحيات افضلها • الى التاليف
والتصنيف كما صرفتها من عنفوان شبابي الى هذا الآن
لتحصيل الفنون من العلوم العقلية والنقلية • اخذا من الكتب
الدقيقة الخفية الجلية • بالبحث والامعان • على وجه الايقان
والاتقان • في خدمة الفحول المماثل بالعقول • مثل محمد امين
الشرواني • المنتهي سلسلته الى الجلال الدواني • ووحيد الدهر وفريد
العصر عبد الرحيم الشهير بمعيدزاده • فتح عليه من كل علم باب الافادة
• علم العلماء دون علمه • وفهم الاذكياء دون فهمه • ولهذا اعلى
شانه ورفع الرأي الهمايون • واظهر نكتة ارباب الدول ملهون
وتلا على العلماء الاعلام • باعطائه مشيخة الاسلام • آية
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون • ومن الله التوفيق بما عزمت
• والنيل والوصول الى ما جزمت • اللهم سلم سلطاننا
واسعده في الدارين • وادم نفاذ حكمه على البرين والبحرين
وخلد خلافته وسلطانه • وايد بالنصر جنوده واعوانه •
وانصر من عنده نصرا عزيزا • واجعل لمن وفا بتك حرزا حصينا
وحصنا حريزا • واجعل السنة العلماء بنشر ثنائه منطلقة • ورقاب
العلماء بطوق عطائه منطوقة • آمين بحرمة نبيه الامين •

فلما تحلى بالحلي • وتجلى عند نظري بالوجه الاجلى • اردت ان اشرفه بجعله تحفة لسدة خليفة الله في الارض • ودعاء دولته بمثابة الفرض
الخاقان الاعظم والاكرم • مستخدم صناديد العرب • وسلاطين العجم • مالك الدولة بالارث والاستحقاق • ملك السلاطين
في الآفاق بالاتفاق • خامس الخلفاء الراشدين في اقامة الدين • حادي عشر المبشر في تبعية سيد المرسلين • آمر الحكم
شرقا وغربا • نافذ الحكم بعدا وقربا • منصور اللواء • المؤيد من السماء • قالع قلاع الكفرة والمشركين • فاتح بلاد العندة و
المتمردين • كاسر جنود الاعداء • رافع رايات الهداء • مجهز جيوش المسلمين • سلطان الغزاة والمجاهدين • محرز
ممالك الدنيا • مظهر كلمات العليا • مهلك الفئة
على الارائك • ناقذ الضعفاء من المهالك
مستعبد الاحرار بالاحسان • مستخدم الجبابرة
بالسيف والسنان • ما تقرع شعلة عين الزمان •
ما سمع نبذة اذن من الآذان • كيف شبه بالشمس
المنيرة فانه قاهر وهي مسخرة • وكيف مثل بالسحب
المطرة وهي ماطرة قطرة فانه باذل بدلة الارض
لا يجد المحل في كنف عبيده • والمريخ لصغره
سهم حديده • والعطارد من كتاب دواوينه
والمشتري خارج الندماء • والزهرة تدخل
عند الغناء • لا يمثل في مخيلة شبهة الاخوة
عليه الرحمة والرضوان اذ هما نيران من سماء التفرد
والاعتلاء ساطع • لكنه غارب وهذا البدر
انه لبقاء الدهر طالع • انه يحفظ من عين الزمان
واوانه بدولة اسكندر وشوكت سليمان •
نور ايمانه يسطع من جبينه • ورزق الناس يفيض
عن يمينه • سمي خليل الرحمن • المؤثر باوامر الله
يأمر بالعدل والاحسان • الاسد بن الليث
ابن الغضنفر افتخار آل عثمان • غازي سلطان
ابراهيم خان • ابده الله تعالى مدى الزمان زمانه • واقام
على البرية بره واحسانه • واجرى انهار سعاداته
على صفحات الايام • وجدد نصرته على اعدائه
الاسلام • ما دام الدوام • وما تجدد الشهور و
الاعوام • المسؤول من خدمة خدمة العتبة العلية
نظر القبول • فانه غاية المنى ونهاية المسؤول •
فان التفات السلطان تجعل المطروح على الطرق
محمولا على الحدق • والتشبث بذيل لطفه
عباية عن ارتفاع المحال • والاستظلال بظله
العالي كناية عن تعبير الاحوال •
3

Murat Molla İl Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1352
Yeni Kayıt No. : 1051/2
Tasnif No. : 297.3

قال خاتم المحققين، وقص خاتم المتقين، جلال الملة والدين،
تغمده الله تعالى بغفرانه، واسكنه بحبوحة جنانه، يا من وفقنا
لتحقيق العقائد الاسلامية اختار رحمه الله تعالى في الحمد طريقة النداء
لمناسبته لصدده لان مقام التصنيف مقام الاستعانة
من الخبير اللطيف والنداء اليه سبحانه وتعالى ليس الا لطلب العون
ثم انه تعالى نادى بيا المشترك بين القريب والبعيد كما هو الحق لاستعمالها
فيهما على السواء اشار الى انه تعالى قريب كما يشهد به ونحن اقرب اليه
من حبل الوريد والعبد بعيد وبعده لا يحتاج الى دليل بل الى تنبيه
ونداء العبد اياه سبحانه بكلمة مشعرة بهذين المعنيين اليق واولى ولعل
سر التخصيص ايضا هذا قوله وعصمنا عن التقليد يعني عن التقليد
العاري عن التحقيق لقائل ان يقول العصمة عن التقليد تقتضي عدم
الوصول الى التقليد وان لم يناف الوصول بالتقليد مع التحقيق والظاهر
الشارح قدس سره تقلد الاشعري في البداية والنهاية فكيف يتصور له
في البداية حالة التحقيق ولعل مراده قدس سره العصمة عن التقليد باعتبار
النهاية فيكون معصوما عن التقليد العاري عن التحقيق في حال النهاية
قوله في الاصول والفروع الكلامية اراد من الاصول المسائل التي
تبتني عليها الاخر فالمسائل الاخر تكون بالنسبة اليها فروعا قوله
صل على سيدنا محمد اختار في الصلوة صيغة الطلب تلميحا الى حديث
الطلبوا الى الوسيلة وامتثالا له ورتب الصلوة على التوفيق والعصمة
اشعارا بان له عليه السلام مدخلا فيهما لانه من قبيل ترتب الحكم على
المشتق وهو يدل على علية مأخذه قوله مشيد بلوامع السيف
والسنان تلميح الى حديث ان الجنة تحت ظلال السيوف رمحي
قوله مبشرين مبشرية جميع الآل والاصحاب كبشارة العشرة
ليست بمشهورة ولعل الشارح العلامة قدس سره اطلع عليها او اخذها
من ايمانهم الكاملة لان كل مؤمن مبشر بالجنة على ان صحة التوصيف
في المدح والثناء لا تتوقف على الورود واحتمال ارادة العشرة بعيد
لا يخفى سماجته قوله بالدخول والخلود في غرف الجنان الدخول
في الغرف لا يستلزم الخلود فيها بخلاف الدخول في الجنان قوله قال
النبي عليه السلام لا يقولون ارباب الحديث قال ما لم يخرجوا الصحة
الحديث والذهبي قال من رجال هذا الحديث محمد بن عمرو وقوله
ليس بحجة لعل المص اعتمد على قول الترمذي حيث قال هذا حديث
حسن صحيح قوله وهو انسان الخ مرجع الضمير مطلق النبي المفهوم
من النبي المقيد المذكور وهذا ليس من قبيل ذكر المطلق بعبارة المقيد
من غير ذكر المطلق بعبارته كذكر الحيوان بذكر الانسان حتى يحكم عليه
بالتكلف لبعده عن الفهم ثم هذا التعريف على مذهب من لا يجوز نبوة
غير البشر او على مذهب من يجوزه بان يكون المراد من المعرف نبي الانس
فقط فلا نقض بخروج رسل الملك والجن عنه وايضا لا يحتاج الى التقييد
بالذكور لان النساء لا يكن انبياء على الاصح قوله الى الخلق لم
يقل الى الانسان لان نبينا عليه السلام مبعوث الى الجن ايضا بل الى
الملائكة ايضا على قول والظن اختيار لفظ الخلق على لفظ المكلف
لهذه الملاحظة لان المكلف لا يطلق على غير الثقلين قوله ليبلغ
ما اوحاه اليه الظاهر ان اليه متعلق باوحاه والضمير راجع الى الانسان

قد حول من بدعوا الى تقرير شريعة اخرى كاكثر انبياء بنى اسرائيل على نبينا
عليهم وعلى سائرهم السلام فى التعريف لا يشكل لان دعوتهم لا تكون
الا بالوحى وثبوت النبوة لهم بالنظر اليه ثم المراد من الوحى المذكور فى
التعريف معناه اللغوى وهو الاعلام الخفى لا معناه الاصطلاحى
وهو كلام الله تعالى المنزل على نبى من انبيائه حتى يلزم الدور والقول
بان الاعلام الخفى غير مخصوص بالانبياء فلا فائدة معتدا بها فى ايرادها
فى التعريف مردود لان الامر بتبليغه يجعل مخصوصا بهم قوله
كما قيل فى زيد الخ وجه التمريض انه ان زيدا كان قبل زمان نبينا عليه السلام
قريبا ولم ينقل عنهم وايضا انهم لم يقولوا بنبى بين عيسى ونبينا صلوات
الله تعالى عليهما وعلى سائر الانبياء اجمعين قال القاضى رحمه الله تعالى
فى تفسير قوله تعالى ولولا فضل الله ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا
لولا فضل الله بارسال الرسل لاتبعتم الشيطان الا قليلا قيل زيد
ابن عمرو وورقة بن نوفل فان الله تعالى اعطى لهما عقلا دراكا حيث
بقيا على فطرتهما وما اتبعا الشيطان قوله اللهم الا ان تكلف
وهو ان يكون باعتبار مبعوثا وباعتبار مبعوثا اليه كالطبيب المداوى
لنفسه يكون باعتبار معالجا وباعتبار معالجا ومقتضى قوله تعالى
آمن الرسول بما انزل اليه من ربه ان كل نبى مبعوث الى نفسه
وهذا التكلف لا بد منه فى حق كل نبى كما لا يخفى قوله قد يستعمل مرادفا
كما يدل على الترادف قوله تعالى ولقد بعثنا فى كل امة رسولا والمؤمنون
كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله وقد يخص بمن هو صاحب

١١٢

صاحب كتاب الخ مما يدل على الاخصية قوله تعالى وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبى وايضا اذ اسئل عنه عليه السلام عن عدد الانبياء
عليهم السلام فقال مائة الف واربعة وعشرين الفا فقيل فكم الرسول
منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر هذا الحديث يثبت الاخصية وينفى
الترادف لكن يشكل رسالة هؤلاء بمعنى انهم صاحب كتاب او شريعة
جديدة لان عدد الكتاب مائة واربعة وتكرر النزول لبعض الكتاب
كالفاتحة واحتمال التكرار لا يجدى نفعا للمستدل كما لا يخفى ورسالة
اسمعيل على نبينا وعليه وعلى سائرهما السلام مع انه ليست له شريعة
جديدة تقوى الاشكال ثم اعلم ان الرسول قد يطلق على الملك ايضا
كاطلاق القرآن وغيره فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه
والقول بان اطلاق الرسول فى القرآن وغيره على الملك لغوى والرسول
فى لسان الشرع مختص بالانسان غير مسلم لان الحقيقة الشرعية مقدمة على
الحقيقة اللغوية فلا بد فى العدول من دليل قوله واشتقاقه
من النبأ بسكون الباء مصدر كالضرب فالنبى على هذا فعيل بمعنى فاعل
وقيل فعيل بمعنى مفعل كالبديع بمعنى مبدع قوله بمعنى الخبر الظاهر انه
تفسير للنبأ بفتح الباء والنبوة على هذا على قلب الهمزة واوا ثم الادغام
كالمروة واما على تقدير ان يكون من النبو فهى على الاصل قوله او هو منقول
من النبى بمعنى الطريق فعلى هذا مشتق من غير المصدر كلابن وتامر
مشتقين من اللبن والتمر ولما كان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وسيلة
للخلق الى الحق صار كانه طريق لهم اليه سبحانه ولهذا فسر بعض المحققين
الصراط المستقيم بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم قوله اذ المراد به الفرد الكامل

تعليل لصحة ارادة العهد الخارجي بل لاقتضائه وعلى نسخة او يكون
وجها مستقلا لارادة المعين من غير مدخلية اللام الا ترى لو قيل
جاء امير بلا لام يوخذ التعين كما كان وح يبقى عهدية اللام بلا
تعليل لظهوره لان القائل احد من علماء الامة وذا بهم انهم اذا قالوا
قال النبي لا يريدون به الا نبينا عليه السلام ولان الحديث قوله ع م
مع التصدير في اول العقائد التي هي عقائد امته عليه السلام قوله
فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد قيل فيه ان فرق الكفرة غير
معتبرة متعددة كما قالوا بان الكفر ملة واحدة اقول اخبار التفرق
في الامة في هذا الحديث المسوق لبيان التفرقة يدفع اعتبار الوحدة
في فرق الكفرة والمقامات مختلفة كما لا يخفى على ذوي النهى قوله
السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب يعني استعمل السين
الموضوعة للاستقبال القريب للتحقيق استعمالا للفظ في ملزوم
معناه فان ما هو متحقق الوقوع قريب حقيقة او حكما كما قال صاحب الكشاف
مر ان معنى السين في قوله تعالى فسيكفيكهم الله انه كائن البتة قوله
ولسوف يعطيك ربك فترضى قال صاحب الكشاف فان اللام
فيه ايضا للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع كائن لا محالة قوله اشارة
الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته عليه السلام يدل على هذه الاشارة
وقوع التفرقة بعد انتقاله عليه السلام بين الامة يعني يعلم به انه عليه السلام
اشار بالسين الموضوعة للاستقبال القريب الى الاختلاف المتراخي
عن حيوته قوله لجواز كون الحصول الخ اختيار الشق الاول ومنع المحذور
بان التفرقة لا تقتضي المخالفة في كل مسئلة بل يكفي في البعض ان كانت

ان كانت المخالفة موجبة للخلاف المعتد به فيكون حصول المذاهب
بهذا الاعتبار واصلة الى هذا العدد وهذا كاف في صدق الحديث
اعلم ان الاحتمال يكفي لنا وعدم علمنا بوقوعه لا يستلزم عدمه مع ان عدم
الوقوع الى الآن لا يضرنا لان باب الاحتمال مفتوح الى آخر الزمان
قوله قد يتوهم يمكن ان يق هذا القول ايضا اختيار الشق الاول ومنع
عدم البلوغ مستندا بجواز البلوغ وقتا ما مع قطع النظر عن الازدياد
او النقصان في اكثر الاوقات او يكون ناظرا الى اختيار كل من شقي الترديد
وقوله وان زادوا يشير الى الشق الثاني وقوله او نقصوا ناظر الى الشق
الاول قيل بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما
دون الواقع في اكثر الاوقات اقول لعل ورود الحديث في بيان
زيادة عدد فرق كل ملل متعاقبة على الاخرى بواحد قال في الملل
والنحل اهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها في افتراق
المجوس على سبعين فرقة واليهود على احدى وسبعين فرقة والنصارى
على اثنين وسبعين فرقة والمسلمون على ثلث وسبعين فرقة
قوله فلا يرد الخ يريد اختيار الشق الثاني ودفع المحذور بان دخول
عصاة كل الفرق بسبب عصيانهم لا ينافي دخول كل ما عدا الناجية في
النار وخلاص الناجية كلها عنها بسبب عقيدتهم ثم اعلم ان ضمير
كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على
كل واحدة من آحاد هذا العدد التي هي الفرق وكل فرقة عبارة عن
المجموع كمجموع الاشاعرة مثلا واشخاصها هي اجزاء ذلك المجموع
فالمستثنى منه هو مجموعات الثلث والسبعين والمستثنى هو مجموع واحد

فالحكم بالدخول في النار على المجموعات يستلزم دخول جميع اجزاء تلك
المجموعات فيها فاستثناء مجموع عن الدخول في النار وان لم يستلزم
خروج جميع اجزائه استلزاما عقليا فان عدم دخول المجموع وخروجه
عن الحكم الذي هو الدخول في النار اعم من ان يكون لجميع اجزائه او بعضها
لكنه يستلزم استلزاما عرفيا بحيث لا يتبادر من اللفظ غيره لا يرد
الذهن فيه فيكون قوله الا واحدة استثناء لفرقة واحدة واخراجا
لها عن هذا الحكم اي عن الدخول في النار هذا ما تيسر لنا في تحقيق مراد
الشارح العلامة قدس سره في هذا المقام ويمكن الدفع بوجهين آخرين
احدهما ان يكون معنى الحديث كل الافراد من كل فرقة في النار الا واحدة
فان افرادها جميعا ليسوا في النار وثانيهما ان يراد كلها في النار الا
واحدة وعلى هذا يكون قوله الا وبعضهم عصاة غير مسلم لم لا يجوز ان
توجد فرقة ويكون كل واحد من افرادها صلحاء لكن اخبار النبي عليه السلام
في حق بعض الاصحاب بانه يدخل النار يضعفه فتأمل قوله والقول
بان الخ هذا ايضا جواب باختيار الشق الثاني تقريره ان المراد مجرد الدخول
وعصاة الفرقة الناجية لا يدخلون النار قوله بعيد جدا لظهور صدور
الكبيرة من البعض حتى من الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم اجمعين مثل
الماعز ووقوع الوعيدات بلا فصل كقوله عم مرتكب الكبيرة يدخل
النار قوله ولا بعد جواب باختيار الشق الثاني وهو مجرد الدخول وتعبير
معنى الدخول بغير مضر له وتقريره ان المراد بالدخول طول المكث
فكل فرقة يطول مكثهم في النار الا واحدة اي يقل مكثهم فيها فالدخول
وان كان مشتركا لكن التفاوت بالقلة والكثرة قوله ترغيبا ح

في تصحيح عقائدهم الترغيب يحصل من التعبير من استقلال المكث بعدم
الدخول واما الترغيب لتصحيح عقائدهم فيحصل من سياق الحديث لكن
في دلالته عليه خفاء اللهم الا ان يقال دلالة قوله عم على ما انا عليه واصحابي
على الاتباع الكلي ظاهر واعظم جزئياته الاعتقاد قوله رواه الترمذي
والحاكم وابن ماجه ايضا قوله من رأى النبي عليه السلام في حال نبوته
برؤية العين لا برؤية المنام لكن لا يشمل الاعمى ولهذا ابدل البعض
رأى بلاقى قوله مؤمنا به يخرج به زيد بن عمرو لانه راى النبي قبل
البعثة ويدخل من ارتد ومات على ردته كعبد الله بن جحش وابن
خطل ويدخل مؤمنو الجن الذين ادركوا خدمته وصحبته صلعم
بل يدخل فيهم الملائكة الفائزين بصحبته حال حيوته على قول من ذهب
الى انه عليه السلام مبعوث الى الملائكة ايضا على ما صرح البخاري لكن الشيخ
ابن حجر قوله سواء كان في حال البلوغ او قبله لا يفيد سوى بيان
ما قبله مع انه يوهم خلافه قوله طال صحبته او لا قيل فالعرف يخص اسم
الصاحب لمن يطيل الصحبة قوله هذه اشارة الى مقاصد هذه الرسالة
يدل عليها خبرها لان المحكوم عليه بالعقائد المسائل لا غير وان شئت
اجريت المحتملات المذكورة في المقام هٰهنا بالتمام قوله من مباحث
الذات والصفات البحث عن الذات البحث عن وجوده تعالى
وانه واحد لا شريك له ونحوه والبحث عن الصفات البحث عن العلم
والقدرة ونظايرهما من الصفات الوجودية والحاصل ان البحث عن الذات
هو البحث عما لم يكن صفة وجودية له قوله بكيفية العمل لم يقل بالعمل
لان ما تعلق بالعمل لا بد ان يتعلق بكيفيته اذ يجب ان يعلم ان ذلك العمل

واجب او مندوب او غيرهما والا لم يكن لتعلقه بالعمل فائدة **قوله**
وهم الاشاعرة تنبيه الحصر الى ان السلف منهم لوجود موجب الاتحاد
وهو الاعتقاد والاقتداء بالاصحاب والنبي عليه السلام كما دل عليه
سياق الحديث وهو قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي على ما
اشار اليه الشارح العلامة قدس سره وكذا الماتريدية ووجه التغليب
بالاشاعرة كثرتهم وشهرتهم **قوله** وكل فرقة تزعم اي سوى الاشعري
ليلايم تزعم **قوله** ولا يتجاوزون عن ظواهرها لا يقال الشارح
قد تجاوز عن الظاهر في هذا الحديث حيث قال من حيث الاعتقاد
لان دفع السؤال يحتاج الى الصرف عن الظاهر وهو اختاره هذا **قوله**
الا الضرورة رد على الظاهرية الذين لا يأولون الآيات والاحاديث
عند الضرورة **قوله** فاستقر الرأي هذا استرسال مع عقولهم
لان الحديث لا يدل عليها دلالة ظاهرة **قوله** لسائر الفرق السائر
ههنا بمعنى الباقي قال الحريري في درة الغواص انه بمعنى الباقي وكونه بمعنى
الجميع غلط فاحش من الخواص **قوله** مخالفة بينة الاولى كثيرة ليوافق
ما استقر عليه الرأي لان المخالفة البينة قد تتحقق بدون المخالفة الكثيرة
قوله قلت الشيعة توافق لا على سبيل التنزل وارخاء العنان والا
يمنع ما استقر عليه الرأي بان الحديث لا يدل على المخالفة في اكثر الاصول
فلم لا يجوز ان تكون المخالفة في امر اعتقادي سببا للنجاة **قوله**
بالفروع اشبه فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين وانما
ذكروها في الكلام باشباعهم قبلنا ردا على المخالف المعتقد لكونها مسئلة
من العقائد **قوله** فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب كثيرة

كثيرة المخالفة مع غير المعتزلة غير ظاهرة بل محتاجة الى البيان لان المخالفات
المذكورة كلها مع المعتزلة وان كان في البعض مخالفة مع غيرها ايضا
والكلام في بلوغها الى حد الكثرة كمسئلة الكسب مخالفة للجبرية
والمعتزلة ومسئلة الرؤية مخالفة للمعتزلة والشيعة والمجسمة ايضا لانهم
يثبتون الرؤية الا انهم يقولون بانه تعالى جسم وفي مكان تعالى عنه علوا
كبيرا ومسئلتي الاستناد والصفات مخالفة للمعتزلة ومسئلة الرضا
مخالفة للمعتزلة لانه عندنا ترك الاعتراض وعندهم عين الارادة
قوله الى غير ذلك كعدم وجوب شيء على الله تعالى ومثل افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض ومثل تكليف ما لا يطاق وتكليف تحصيل
الحاصل جائز على الله تعالى ومثل الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع وان الحرام
رزق وان الاجل بفعل الله تعالى لا بفعل العبد وان الارادة غير الامر
وان الامر لا يستلزم الارادة وان العرض لا يبقى زمانين واثبتوا
له تعالى اليد والوجه والقدم والرحمة والرضا والتكوين والاستواء
والعين والجنب والاصبع واليمين والكف وزيادتها ومغايرتها
للصفات الثمانية واثبتوا كلاما نفسيا الى غير ذلك **قوله**
وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة واحترز بقوله جميع من البعض
فانه لا يسمى اجماعا **قوله** في عصر اي لا في جميع الاعصار والا لزم ان
لا ينعقد اجماع الى آخر الزمان **قوله** على حكم من احكام الدين قيل الاولى
ان يقال على امر من الامور سواء كان شرعيا او عقليا او عرفيا لان
الاجماع لا ينحصر في الامور الدينية **قوله** من الصحيح والحسن والضعيف
والصحيح هو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم عن شذوذ

وعلة يعني بالمتصل ما لم يكن مقطوعا باي وجه كان ونقل العدل
ما لم يكن مستور العدالة ولا مجروحا وبالضابط من يكون حافظا
متيقظا وبالشذوذ ما يرويه الثقة مخالفا لرواية الناس وبالعلة
ما فيه اسباب خفية غامضة قادحة ويتفاوت درجات الصحيح
بحسب تفوت شروطه والحسن هو ما لا يكون في اسناده متهم ولا يكون
شاذا ويروى من غير وجه نحوه وقال بعض المتاخرين هو الذي
فيه ضعف قريب محتمل فقوله قريب اي قريب مخرجه الى الصحيح
محتمل لكذبه لكون رجاله مستورين والضعيف هو ما لم يجتمع فيه
شرط الصحيح والحسن ويتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده
من شروط الصحة **قوله** ائمة المسلمين واهل السنة والجماعة الظاهر
ان ائمة المسلمين مجرور معطوف على المحدثين وان اهل السنة
والجماعة مرفوع معطوف على السلف لدخول الائمة في السلف
ولعموم اهل السنة فيه **قوله** ان العالم حادث انما قدم هذه المسئلة
لانه اصل يبتني عليه كثير من المسائل المهمة كحشر الاجساد وغيره ولان
المخالف فيها جماعة من المدققين **قوله** علم على ما يعلم به الظاهر انه
على اطلاقه وكل موجود يصلح ان يكون علامة لوجوده تعالى لان
كل ما سواه من الموجودات لامكانه وحدوثه يحتاج بواسطة
او بلا واسطة الى موجد موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير وهو سبحانه
وتعالى فعلى هذا يصح اطلاق العالم على الاشخاص ايضا والجمهور لا يطلقون
العالم الا على الكل وعلى البعض الخاص منه كالاجناس والانواع ولا يبعد ان
يرتكبه الشارح العلامة لعدم التفاوت في الدلالة على وجود الصانع ونشير

ويشير اليه تعريفه بظاهره وعليك في التعريفات بالظواهر **قوله**
وهو ما سوى ذاته وصفاته المراد من كلمة ما هو الموجود بقرينة المعرف
وهو العالم المحكوم عليه بالحدوث والحدوث صفة الموجود عندهم
لا المعدوم وايضا من الاعدام ما يكون ازليا فلا يصدق التعريف على
المعدومات والعدمات وسوى بمعنى الغير والغير يطلق عندهم على المنفصل
فيخرج عن التعريف مجموع الواجب وسائر الموجودات لكن يلزم
استدراك قوله وصفاته وان حمل سوى على معناه اللغوي المتبادر
كما هو المعتبر في التعريفات ليصفو التعريف عن الكدر فتامل **قوله** اصطلحوا
على اطلاق الحدوث على المسبوق بالعدم الظاهر انهم وجدوا هذا
السبق لا انهم اصطلحوا عليه **قوله** وبينا انه لا يتم نقل الشارح العلامة
في حواشيه على شرح التجريد من الشيخ انه قال للمعلول في نفسه ان يكون
ليس وله عن علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في
نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات ورد عليه بان
المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ووجهه
المولى ميرزاجان كلام الشيخ بما حاصله ان ليس المراد من كون العدم
للمعلول في نفسه انه اقتضى العدم حتى يمتنع او انه اولى له لانتفاء
الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير وايجاد وخلق وجعل
كما في وجوده لان علية العدم للعدم ليس بالتاثير والايجاد بل هي عبارة
عن عدم تاثير الوجود في الوجود فالعدم اولى للممكن لاجل هذا وحق ولا معنى

للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في الهيات
اشاراته في بيان التقدم الذاتي انتهى اقول فعلى هذا الاحقية هذه
لا تناقض قولهم ان الوجود والعدم كلاهما من علة خارجة وان الممكن
نسبته الى الطرفين على السواء ولكن لا يذهب عليك ان العدم
المذكور حكمه حكم الامكان ونحوه فكما ان الامكان وما يساويه لا يقدح في
وجود العلة البسيطة يجب ان لا يقدح العدم المذكور ايضا لانه مما يستتبعه
الامكان لما حققه الشارح قدس سره في اخر هذا البحث ولا باس بذكره
بعبارته وهو ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة اي قبل ايجاد العلة التامة
لذلك الممكن الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب
الامكان فان اكتفي بالحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا انتهى
فان قيل لو لم يتم استدلالهم يلزم ارتفاع النقيضين ضرورة ان
وجود المعلول ليس في مرتبة وجود العلة فلو لم يكن عدمه في تلك
المرتبة يلزم ارتفاع النقيضين وهو باطل قلنا ارتفاع النقيضين
بحسب المرتبة جائز بل واقع وبيانه ان وجود المعلول لم يكن في مرتبة
وجود الفاعل والا لزم توقف الشيء على نفسه وهو كون الشيء علة
لنفسه وكذلك عدمه لا يكون في تلك المرتبة والا لكان الشيء
موقوفا على نقيضه وهو باطل وايضا لو تحقق عدم المعلول في مرتبة وجود
علة الوجود لتحقق وجود المعلول في مرتبة عدم علة العدم فيلزم ان يكون
حركة المفتاح مثلا في مرتبة حركة اليد موجودة وهو باطل بالضرورة
قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم لانهم قالوا ان الواجب تعالى علة تامة
للعقل الاول مع اتفاقهم على انه لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فعلى هذا الاحتمال

لا يمكن لهم ان يقال ان المراد بالبساطة البساطة الاضافية بمعنى ان لا يكون
مركبة من العلل المادية والصورية والغائية لا بمعنى ان لا يكون لها
جزء اصلا لان في الواجب لا يتصور رفع المانع ايضا كما بين الشارح رحمه
في اثبات الواجب ان رفع المانع لا يكون جزءا من المبدا بالنظر
الى المعلول الاول لكن يمكن لهم الجواب بما اجاب به الشارح رحمه في جواب شبهة
من ان المراد بالعلة ما يحتاج الممكن في وجوده اليه فالامكان وتوابعه
مفروغ عنها وماخوذ في جانب المعلول فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد
ثبوت تلك الاشياء بسيطة او مركبة وبما قررناه انفا فتذكر
قوله بعدية زمانية فيه بحث فان الزمان من جملة العالم فلو كانت
بعدية زمانية يلزم ان يكون الزمان زمان قبل وجوده وان لا يكون من
العالم والجواب ان الزمان ليس من العالم لانه موجود والزمان عندنا
امر وهمي تامل ثم المراد بالبعدية الزمانية ههنا بعدية لا يجامع معها
القبل البعد وهي وان كانت مما اصطلحه الحكماء لكنه هو المتبادر من لفظ
البعد في العرف فان قيل صيغة الفعل وهي ان لم يكن تدل عليها
اي على البعدية الزمانية صراحة لدلالة الفعل على الزمان فما الحاجة الى
التبادر قلت بعد ابطال ان المصدرية معنى الفعل لا نم دلالته
على الزمان فكيف الصراحة به ولو دل لدل على ان شيئا مما اعتبر في
الفعل معتبر ههنا وهو اعم من الزمان والتجدد فلا يبقى الا التبادر **قوله**
واضوائها بالنفوس المنطبعة فيها والحركة المطلقة والوضع المطلق
والكمال المطلق لان مذهبهم ان الافلاك تتحرك بحركة سرمدية لتحصل
اوضاعها الممكنة لها فيخرج كمالها الممكن من القوة الى الفعل فيكون كمالاتها

حاصلة لها بالفعل وذلك لتشبههم بالعقول فالحركات الجزئية حادثة
ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى النهاية وكذا الاوضاع
المعينة والكمالات المتحصلة فهو معنى القدم النوعي اذ لا يزال فرد من
افراد تلك الثلثة موجود على زعمهم والنفس المنطبعة مبدا تلك الحركات
الجزئية عندهم **قوله** والعنصريات بموادها آ الاولى بمادتها لئلا
يوهم الجمع و دليل الفلاسفة على ان هيولى العناصر قديمة انها لو كانت
حادثة حدوثا زمانيا لكان للهيولى هيولى بناء على ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة فيلزم التسلسل **قوله** لا اشخاصها آ الصور
الجسمية بشخصها ليست قديمة عند القائلين بلزوم الاتصال واما
الاشراقيون فهم لا يقولون بلزوم الاتصال بل عندهم عرض مفارق
فتبقى الصورة مع طريان الاتصال والانفصال **قوله** والظاهر من كلامهم
قدمها بانواعها فانهم يقولون بقدم الانواع المتوالدة من المركبات
من العناصر الاربعة ويقولون ان البسائط لا تخلع صورها النوعية في
ضمن المركبات خلافا للاطباء ولعل التوقف في القول بقدم الانواع
المتوالدة وقد نقلوا عنهم خلافه ايض ولهذا احكم بالظهور قال ابن سينا
في طبيعيات الشفاء ان توجه العناية الازلية الى استبقاء الامور التي
لا تبقى باستحفاظ انواعها واعلم ان العناية الازلية عندهم عبارة عن
علمه تعالى **قوله** مخالف لما اشتهر فيه لان الذاهب الى قدم النفوس والعقل
المجرد مناف لحدوث العالم اذ كل ما سواه وان اريد بالعالم العالم
الجسماني فقط فيمكن دفع المخالفة لكنه لا قائل به اي بعدمهما مع حدوثه من
الحكماء **قوله** ولذلك لم يعد الفلاسفة لتوقفه الخ لا يقال لم يعد المخالف

المخالف من الفلاسفة مع ان المخالفة اقوى من التوقف لانا نقول ان
التوقف يدل على عدم الدليل والمخالفة تكون مع الدليل فاين هذا
من ذلك قال في شرح الكليات انما لم يكن فيلسوفا لانه انما كان
يلقب به من تمهر في جميع اجزاء الفلسفة وجالينوس لم يكن كذلك
قوله استدل الفلاسفة على مذهبهم آ انما ذكر استدلال الفلاسفة
على قدم العالم ليبطله اولا لئلا يبقى شبهة في حدوث العالم بعد اثباته
بالدليل وابطال مذهب المخالف ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال
لو تم لدل على قدم شيء مما سوى الله تعالى لا على قدمه على التفصيل الذي
مر ذكره من ارسطو وغيره **قوله** معدا للوجود اللاحق آ لقائل ان يقول
عدم المعد لكونه حادثا يستدعي علة لنفسه وعلته ايض يستدعي علة
لنفسها فيلزم التسلسل الخ فان قلت لم لا يجوز ان يكون المعدات كلها
بحيث اذا صارت موجودة تقتضي عدم بقائها فتفنى ذاته كما قالوا
في الزمان بانه يمتنع له الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته قلنا
بعد الاغماض عن ذلك انه يكون اما وجوده شرطا لعدمه او انتفاؤه
اي انتفاء الوجود شرطا له والاول باطل لاستلزامه عدمه حين وجوده لان
الشرط لا بد ان يتحقق عند المشروط وكذا الثاني لان انتفاء الوجود هو نفس عدم
المعد المذكور فلا معنى لكون الشيء علة لنفسه ولا يختلج وحاك اقتضاء
ذات المعد عدمه بلا شرط اذ لو اقتضاه من حيث هي هي لاقتضاه اولا
فاذن لا يوجد اصلا **قوله** لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم آ اي عند الحكماء لزم
فان قلت هذا الدليل عندكم تام فيلزم عليكم المخالفة بمقتضى الدليل والا
وان لم يكن وظيفة الحكمة لكن مخالفة الدليل ايض ليست وظيفة الكلام

قلت لنا برهان على خلافه ونحن بمقتضى دليلنا فلا يضرنا مخالفة هذا
الدليل المخالف بل مبهم لنا **قوله** لا انزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه
من الامور المشتركة بين تلك المعدات كالعرض العام والنوع والحصة
ومعناه انه لا يلزم الا قدم فرد منتشر من المعدات فيلزم ازلية شيء
من اجزاء العالم فلا يتم التقريب من دليلهم اذ مدعاهم قدم بعض
الاشخاص من العالم على ما مر من النقل عن ارسطو وفي بعض النسخ سقط
الا والعجب لمن يصححه **قوله** الا بحركة سرمدية لما كانت الحركة البسيطة
لا تختلف ذاتها ولا تختلف اعداداتها للمادة الواحدة لتشابه
اجزائها في الحقيقة اثبتوا حركات وافلاكا كثيرة تحصل من اجتماعها
واختلافها بسرعة وبطوء واوضاع مختلفة من القرانات والمقابلات
وغيرها التي بها تنتظم سلسلة الحوادث **قوله** او بغيره اي من المجرد
كالعقل الاول **قوله** دعوى من غير برهان منع وتقريره انا لا نم ان
التسلسل فيها لا يكون الا بحركة سرمدية ولو سلم فلا نم انها من الافلاك
او من غيره من المجرد ولم لا يجوز ان يكون بارادة الفاعل المختار فلا يلزم
من متحرك قديم وكذا قوله وكذا ادعوى كون المعدات لا بد ان ينتهي الخ
بان يقال لا نم ان كل حادث مسبوق بمادة كما يشير قوله من غير برهان
الى ان المنع راجع الى مقدمات الدليل ثم اعلم على تقدير تسليمها ايضا
لا يثبت بذلك دعوى الفلاسفة من قدم العالم كما ذكره الشارح العلامة
بل لا بد من انضمام مقدمات اخر وهي ان الجسم لا يمكن صدوره عن المبدا
الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه
الا الواحد والمادة متاخرة في الوجود من الصورة والصورة المتشخصة

المتشخصة متاخرة عن الهيولى بواسطة الشكل الذي من جملة مشخصاتها
فلا يكون الصادر الاول الا جوهرا مفارقا وهو العقل ثم يردف
بالمقدمات المفصلة في كتبهم وبالتفصيل المذكور في ترتب العقول
وكذا بالدلائل التي لاثبات هيولى العناصر وقدمها وتلازمها
للصورة لكن المقدمات والبراهين باسرها مقدوحة مجروحة
كما لا يخفى على من نظر في مختصرات كتبهم فضلا عن المطولات خصوصا
كتب محققيهم **قوله** لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا
وللمستدل ان يقول امكان وجوده اللايزالي في الازل والا يلزم
الانقلاب وثبوت امكان وجوده اللايزالي في الازل يستلزم ثبوت
امكان وجوده المطلق في الازل فيجب ان يتحقق في الازل فيلزم قدم الحادث
قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده قد يقال لا يرد ان الامكان
ماخوذ في جانب العلة كما قال الشارح العلامة في حواشيه على شرح
التجريد في بيان بساطة العلة التامة لان هذا مجرد اصطلاح في العلة
وليس نظر المستدل الى الاصطلاح بل غرضه ان ما لا بد منه في وجود
الحادث سواء كان بعد امكانه او قبله او نفسه وكذا لا يرد ان الامكان
اعتباري عقلي متاخر عن وجود الممكن بمراتب لان الامكان نسبة بين
الماهية ومفهوم الوجود لا بينها وبين الوجود الثابت اقول قوله او نفسه
سهو كما لا يخفى **قوله** بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية
قال محمد امين الشرواني رحمه واعلم ان مدعى الحكيم ان ممكنا ما قديم
اي موجود بوجود ازلي لانه لا يخ اما ان يتحقق في الازل جميع ما لا بد منه
في الوجود الازلي للممكن ما او لا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وذلك

يستلزم ازلية ذلك الممكن فيكون قديما وحاصل الجواب الاول تسليم
الشق الاول ومنع استلزام الازلية مستندا بان يمتنع وجوده الازلي
فيرد عليه ان امكان الوجود الازلي ايضا من جملة ما لا بد منه وقد فرض
تحققه وحاصل الثاني بانه لم يتحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجوده
الازلي اذ من جملته التعلق الازلي لوجوده الازلي وهو يتحقق بل تعلق بوجوده
فيما لا يزال هكذا ينبغي ان يتصور المقام انتهى **قوله** على انا ننقل الكلام
الى ذلك الامر التعقل يمكن بوجهين وجود الامر حين وجود المعلول وعدمه
كذلك فعلى الثاني يلزم وجود المعلول بلا تمام علته وعلى الاول اما ان
يكون التعلق الازلي متمما لهذا الامر اولا الى آخر التقرير المذكور **قوله**
وقد تعلقت الارادة بوجوده فيه اي في وقت معين فان قيل هذا انما
يتصور اذا كان للوقت وجود حتى يمكن تعلق الارادة بوجود المراد في
جزء من الوقت دون جزء آخر اذ لو كان موهوما محضا لم يكن في اجزائه
اختلاف اصلا فلم يتعين بعض اجزائه حين يتعلق الارادة بوجوده فيه
قلت لا نم ان هذا يقتضي ان يكون للوقت وجود فانا ندرك
بالعقل امتدادا ونحكم على اجزائه بان بعضها متقدم على بعض بحيث
لا يتصور اجتماعها في الخارج لو وجدت وبهذا التحقيق يندفع ما يقال
هذا يدل على ان من شرائط حدوثه حدوث الوقت الذي تعلقت
الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت وح ينقل الكلام الى
حدوث ذلك الوقت فيعود المحذور **قوله** ولا يلزم ازليته
ولا احتياجه كلاهما ناظر الى الشق الثاني لكن سلب توهم الاحتياج بعد
سلب توهم الازلية فان قلت فان قيل الى آخره تكرار لان مضمونه بعينه

بعينه مضمون ما سبق قلت نعتذر بان السابق لدفع السؤال
المردد باختيار شق ثانيه ومنع الاحتياج ومنع لزوم التسلسل
واللاحق ليشمل دفع محذور لزوم الازلية ايضا **قوله** ولا
احتياجه الى امر آخر لا يقال احتياجه الى امر آخر ضروري وهو حصول
ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام اليه فيه لان الوقت موهوم
عندنا كما مر فلا يقتضي علة حتى يلزم التسلسل وان سلم فاللازم منه
تسلسل الاوقات الموهومة التي لا وجود لها في الخارج اصلا وكذا الكلام
في الاوقات التي قبل وجود العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل
وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي فليتامل
قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه الظاهر ان
الضمير بن راجعان الى التعلق المدلول عليه بالفعل فيكون المعنى سواء كان
المعلول مقارنا للتعلق مقارنة زمانية او متاخرا عنه تاخرا زمانيا
لان حاصل الجواب الثاني انه لم يتحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجوده
الازلي اذ من جملته التعلق الازلي لوجوده الازلي وهو لم يتحقق بل تعلق بوجوده
فيما لا يزال فيتحقق جميع ما لا بد منه لوجوده اللايزالي في الازل لا يستلزم ازليته
ولا احتياجه الى امر آخر وعدم لزوم التسلسل بل لزوم عدمه مندرج
في الثاني لان مراد الفاعل المختار يكون كما اراده لا يتفاوت في المراد
بعدم التعلق وتاخره هذا مرام الشارح العلامة في هذا المقام كما
يدل عليه سياق الكلام والحق ما وفقوا الحق في هذا المحل ولا باس
بضرب المثل الفحل الكريم قد يقع في الوحل **قوله** قد يقال حاصله
اختيار الشق الاول من الترديد ومنع لزوم وجوده في الازل ومنع بطلان

وجه الغرض ان الحدوث ههنا بمعنى المسبوقية بالعدم لا الحدوث بعد العدم الخ عبد الحكيم

وما يقال ان لزوم وجود المعلول لعلته التامة ضروري طبعي لا يحتمل لوجوده بعده في الزمان جاز ان يكون فيه تخلف ... عبد الحكيم

التخلف فيه وتفصيله فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة لان العلة
متحققة في الازل بدون المعلول قلت الازل متقدم على الزمان بالذات
لا بالزمان فلا يلزم التخلف وانت عرفت ان العقل كما يحكم
باستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة في الزمان كذلك يحكم
تخلف المعلول عن العلة التامة في الازل من غير فرق فكما لا يجوز وجود
العلة في زمان لا يكون معها المعلول فيه لا يجوز وجودها في الازل
بدون المعلول فيه وان يدفع التخلف بعدم امكان العالم في الازل
لكونه زمانيا يرجع الى الجواب الاول وان رفعه بتعلق ارادة المختار
لوجوده فيما لا يزال يرجع الى الجواب الثاني قوله ان يكون سابقا
على الزمان فعلى هذا يكون الازل ايضا ازليا ثم يفهم من هذا الكلام ان
الازلية عبارة عن السبق على الزمان وقيل هي البقية المطلقة
وقيل الازل هو الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا وفي اصطلاح
الصوفية انهم يثبتون زمانا وراء هذا الزمان بل لهذا الزمان وقد يسمونه
دهرا وقد يسمونه السنة الالهية والشهر واليوم الالهي قوله لما كان
متعاليا عن الزمان يجوز ان يكون متعاليا عن الازل ايضا كما انه تعالى
موجود اليوم والآن وليس في اليوم ولا في الآن الا انه لا محذور
فيه كالزمان قوله فلا شيء غيره في الازل يلزم مما ذكر كون الواجب ازليا
اما كون الازلية مخصوصة به فلا قوله وانما يوجد ما يوجد الخ
اشارة الى وجه تخصص حدوث الحوادث باوقاتها قوله والزمان
من جملة الممكنات اشارة الى وجه حدوث الزمان قوله وليس ابد تعالى متقدما
عليه بالزمان الخ جواب سؤال وهو ان الزمان لو كان موجودا بارادته تعالى

تعالى وكان حادثا لكان الواجب تعالى متقدما على الزمان بالزمان فيلزم
وجود الزمان حين عدمه قوله اذ الواجب تعالى ليس زمانيا محصل كلامهم
في ان الواجب تعالى ليس زمانيا ان الزمان ما يتغير في حد ذاته وتعلق
غيره به لتغيره مما لا يتغير اصلا لا تعلق له بالزمان بان يكون الزمان ظرفا له
قوله بوجوده المتناهي لا يخفى ان الزمان على مذهب المتكلمين امر موهوم
فلا معنى لتناهيه ولا معنى لكونه تعالى فوق الزمان بهذا المعنى اذ لا محذور
فيه واما على مذهب الحكماء فهو موجود غير متناه فقوله بوجوده المتناهي
خلاف المذهبين فلعل مراده على تقدير وجوده متناه البتة من جانب
الماضي لان البداية مقتضية له قوله فان قيل اعتراض على قوله وانما
يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الخ قوله وعلى الاول
يلزم التسلسل قد يقال لا يخفى ان التسلسل بهذه الكيفية مع قطع النظر عن
بطلان التسلسل مطلقا لا يفيد في هذا المقام لان السلسلة كلها حادثة
فلا ربط بالعلة القديمة ولا يفيد لتخصيص سلسلة المعلولات الغير المتناهية
بهذا اليوم مثلا لانه لا يجوز ان يكون حادث آخر خارج عن السلسلة
مخصصا لها بهذا اليوم مثلا وهكذا الا انا نقول الكلام في مجموع الحوادث
بالغا ما بلغ سلسلة واحدة او سلاسل متناهية او غير متناهية والواقع
هي الغير المتناهية على الفرض فخارجه لا يكون حادثا آخر لانه يلزم خلاف
المفروض لانه يلزم ان لا يكون مجموع الحوادث مجموعا فيكون الخارج
ممكنا قديما يجوز عليه التبدل الحركة فيتجدد الحركات وتعاقبها تصدر
الحوادث وتتخصص باوقاتها واما القديم الواجب فلما لم يجز له التبدل
والتغير والحركة فلا تخصص ولا يرجح حادثا بحسب الاوقات بالطريق المذكور

فيثبت الممكن القديم بل ممكنان قديمان هما الحركة والجسم المتحرك آ قول لنا
ان نمنع عدم امكان صدورها عن القديم المختار اذ له ارادة وارادته
مرجحة **قوله** لانا ننقل الكلام آ التفصيل ان يقال هذا التعلق ان حدث
لا عن سبب فليتحير وجود العالم كذلك فينسد زمان اثبات الصانع
وان حدث بالاختيار ينقل الكلام ويتسلسل وان حدث بالايجاب
والامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز التخلف عن الموجب بالذات
وهو باطل بالاتفاق **قوله** حتى يلزم التسلسل قلت يختار ان التاثير
في الممكن بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة
الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا فالمفعول
قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه والاتصاف بتعلق الارادة
فهو وان كان اثرا لذلك الفعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج
الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها
تبعية للمراد كما ان الموجب اذا اوجب شيئا بالايجاب لا يحتاج في
الايجاب الى ايجاب آخر فان قلت نحن نعلم بالضرورة اذا اردنا
شيئا لا نريد ارادتنا قلت عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة
اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالى فلا يلزم من عدم
ارادتنا لارادتنا لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته **قوله**
غير ممتنع لقائل ان يقول ان هذه التعلقات موجودة في نفس الامر لانها
من علم العالم والموجود فيه لا بد ان يكون موجودا في الخارج او في العقل
واذا لم يكن الاول فتعين الثاني وايضا التعلقات موجودة في علم الله تعالى
مفصلا لانه يعلم الاشياء كلها فيجري برهان التطبيق فيها فيه لانه لكن

ليس للحكيم ان يقول ذلك لانه لا يقول بعلمه تعالى بل بعلم المبادي العالية
بالجزئيات بل بالامور الغير المتناهية مفصلا بل يقول بعلمه تعالى بها
مجملا ويصح للمتكلم القول به عند رده لمذهب الحكيم في مقام المنع
قوله يحتاج الى مخصص والافلاك ان يقول اتصاف الممكن بالوجود
لا يحتاج الى سبب لان الوجود امر اعتباري **قوله** واما التسلسل مبتدأ
خبره فقد قيل وما بينهما جمل اعتراضية وان قيل حاصله ان هذا المنع
غير مندفع بما قيل والشارح رحمه الله في مقام دفع المنع فينقلب الكلام
قلت لم يتعرض لابطاله صريحا اعتمادا لاقامته رحمه الله برهانا خاصا
على بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا مع ايراد هذا البرهان في هذا
المبحث وهو المقصد بقوله ولي ههنا كلام آخر فلا ينقلب الكلام **قوله**
لانه اراد ارادة وجوده اي تعلق الارادة بوجود الممكن لانه تعلق
الارادة يتعلقها بوجود الممكن ويتعلق الارادة بوجوده لانه الارادة
تعلقت بتعلقها لوجوده **قوله** بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب
لا فيه اشارة الى ان ما يقال استحالة كون غير المتناهي محصورا
بين الحاصرين مشروطة بشرطين احدهما ان يكون بين تلك الامور
ترتب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض حاصرا بحيث يكون
النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين
تلك الامور وان كانت لها جهة تقدم على كل من التعلقات من حيث
تقدمها على كل من التعلقات المتقدمة بعضها على بعض بواسطة او بوسائط
لكن النسبة المذكورة في الشرط لا يمكن ان يوجد فيها **قوله** انه لا يوجد
شيء من الحوادث اي من حيث انه حادث فاما ان لا يوجد اصلا

او يوجد ويكون قديما **قوله** واجيب محصله ان التسلسل اللازم
على تقدير حدوث العالم تسلسل محال والتسلسل اللازم في الحوادث
اليومية غير محال فلا تم النقض لعدم جريان الدليل فيه **قوله** وحركتها
دائمة قالوا حالة شخصية قائمة بموصوفها باقية من مبدا المسافة
الى منتهاها تختلف نسبتها الى حدود المسافة فهي كل آن تعرض لها
حد من حدود المسافة بسبب اختلاف نسبتها الى حدود المسافة
يرتسم في الخيال امر ممتد وهو الحركة بمعنى القطع كما يرتسم من الشعلة
الجوالة بسبب اختلاف نسبتها الى حدود المسافة الدائرة والزمان
بمعنى الآن السيال ينطبق عليها اى على الحالة الشخصية المفسرة بالحركة
بمعنى التوسط ويرتسم فيه الزمان الممتد المنطبق على الحركة بمعنى
القطع كما يرتسم من التوسط القطع اذا اخذت شعلتين معا
وحركتها معا فيرتسم منهما دائرتان فتخيلت احدى الشعلة الحركة
بمعنى التوسط والاخرى الزمان بمعنى الآن السيال والمرتسم من الاولى
حركة بمعنى القطع والمرتسم من الثاني الزمان الممتد حصل لك
التبين بجهتي الاستمرار والتجدد للحركة بمعنى التوسط والزمان بمعنى
الآن السيال منه قطع على تغيرات الاوضاع الفلكية الحاصلة
بسبب هذه الحركة التوسطية في كل آن بحيث يكون وضع من تلك
الاوضاع مسبوقا بوضع آخر لا الى الاول لدوامها ومحصل كلامهم
مجملا في هذا المقام هو ان العلة قد تكون مؤثرة وقد تكون معدة وهو
الذي باعتبار وجوده وعدمه اللاحق يفيد استعدادا للمعلول
لقبول الاثر من المؤثر والعلة المعدة متقدمة على المعلول لافادة الاستعداد

الاستعداد له واما المؤثر فيجب ان يكون مقارنا للمعلول لافادة
الوجود له ولما كان المبدا الاول دائم الوجود كان معلوله الاول
كذلك لدوام علته وكذا معلول معلوله فلما كانت الافلاك دائمة
وحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية دائمة لتحصل كمالاتها
الممكنة لها من الاوضاع وكانت حصول كل وضع بعد الحصول وضع
آخر كانت تلك الاوضاع الحاصلة بسبب الحركة المختلفة للافلاك
بطوءا وسرعة وجهة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة التي تقبل
المادة العنصرية الصور والاعراض المختلفتين من مباديها لان
القابلية تقتضي الاستفاضة فالحركة الدورية هي الواسطة بين
عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي
العالية الدائمة اى الحوادث اليومية ولما ترتبت سلسلة الحوادث
اليومية الى المبادي العالية الدائمة وعلى هذا فالتسلسل اللازم منه هو
التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتتابعة التي لا تجامع المتقدم
فيها مع المتاخر وهذا التسلسل غير ممتنع عندهم **قوله** وانت
بما سبق خبير وهو جواز فعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث
بعد الوجود اللاحق **قوله** مع حدوثه على هذا الوجه بان يوجد
شخص عقيب شخص وهكذا الى غير النهاية فلا تجتمع الامور الغير المتناهية
في الوجود ولا يلزم قدم شخص من اشخاص العالم فان قلت لا يمكن صدور
العالم عن المبدا الاول على هذا الوجه يتوقف على الحركة وهي من عوارض
الجسم وهو معروض لتلك فاستحال ان يكون صدورها عنه بواسطة
الحركة والا لتاخرت عن الحركة العارضة له المتاخرة عنه فيلزم تاخره

عن نفسه بمرتبتين بل بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع
وهو العقول والنفوس الفلكية واجرامها قلت كل ما ذكرت من الدعاوي
ممنوع فليراجع الى المطولات حتى يتبين لك الامر **قوله** وقد قال
بعض المحدثين المتاخرين قيل الظاهر ان اللفظ هو المحدث من
التحديث وسيجئ في الشرح ان اكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون
بظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ح والظاهر ان اللفظ في الكتاب صح
الموضعين واحد وان اللفظ من الاتي هو المحدث من التحديث
قوله القول بانه في العرش الخ عليه هذا القول لانه يثبت لله تعالى
مكانا على مذهبه اخذا من ظاهر قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
والقول بحدوث كل شخص من اشخاص العالم **قوله** فكيف يصدر عن
المستمر الخ لان الصدور منه في وقت دون وقت يستلزم الترجيح
بلا مرجح لانحفاظ ذاته دائما وايضا الحركة من هذه الحيثية قديمة فلا يكون
مبدا الحوادث والا لزم تخلف المعلول عن العلة **قوله** متشابه
الاجزاء الخ اراد من التشابه عدم اختلاف الاجزاء في المستمر بحسب الاوقات
بان يكون فيه جزء في وقت ليس فيه ذلك في وقت آخر بناء على معنى
الاستمرار بلازمه وذلك مبني على توهم الاجزاء في الحركة بمعنى القطع
والا ليس لها اجزاء بالفعل وهي انما تنقسم بالعرض بواسطة
المسافة والزمان والمتحرك وقد صرحوا بها واما الحركة بمعنى التوسط
وهو المستمر فمنطبق على الآن السيال لا مجال فيها على التوهم ايضا وقيل معنى
تشابه اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطوءا في امتدادها بوجه من الوجوه
فيه لان الاعتراف بان لها اجزاء لا يكفي في سلب صدور شيء عن بعض

في بعض الاحوال عن المستمر ولانهم يقولون بمدخلية مجموع الحركات
الفلكية وهي مختلفة غير متشابهة فلا يضر لهم عدم اختلافها في نفسها
قوله عبارة عن انقضاء شيء الخ بالانقضاء يدل الحدوث
ايضا حاصله ان التجدد والا انه اي التجدد عبارة عن حدوث شيء بعد
حدوث شيء آخر والانقضاء لازم له الخ اعلم ان تلك التجددات
سواء كانت الحركة نفسها كما هو مذهب الشارح العلامة او هي اي
التجددات صفات لها امور واقعة في نفس الامر يحتاج ثبوتها وانتفاؤها
الى علة كما يحتاج حوادث اليومية في كلا طرفي الوجود والعدم الى علة
قوله واذا عدم جزء من الحركة من بيانية او تبعيضية بمعنى فرد منها
والا الحركة اما باعتبار عن المتجدد او عن التجدد والتقضي على ما حققه
الشارح العلامة في حاشيته على التجريد وعلى كلا التقديرين لا اجزاء
فيها بالفعل بل بالقوة ايضا وامكان توهم الاجزاء فيها غير مهم لنا في
هذا المقام كما لا يخفى **قوله** فلا بد من علة الخ لعل اشار بقوله من علة الى
ان مراد الامام بالسبب العلة فيلزم التسلسل المستحيل لان التسلسل في العلل
لا محالة مترتبة ومجتمعة فلا يرد عليه الاعتراض المذكور **قوله** وتلك العلة
تنتهي الى آخره فيستقيم الترديد الخ ثلث بقوله او بعضها موجود وبعضها
عدم امر موجود فتنبه **قوله** او عدم امر موجود انما كان عدم امر
موجود لان عدم الازلي لا يكون علة لحادث بل لا علية لها اصلا لا يذهب
عليك ان الموجود الذي يكون عدمه علة يكون غير مستمر لامتناع عدم
المستمر قال بعضهم لا معنى لعلية العدم للعدم الا سلب علية وجود الاول
بوجود الثاني فاذا كان علة عدم الحركة عدم الشيء يكون معناه انه انتفى

علة الشئ للحركة فقد كان الشئ الذى هذا العدم عدم له علة وجود الحركة
قبل **قوله** ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة له فان ما لا يكون وجوده
علة وجود شئ لم يتف وجود ذلك الشئ بسبب انتفاء وجوده واذا
كان كذلك لم يكن انتفاؤه بسبب انتفاء ذلك الشئ **قوله** ان يكون
احد له لان فى صورة تناهى القسمين يلزم تناهى المجموع كما هو
المقرر من انضمام المتناهى على المتناهى بقدر المتناهى لا يبلغ بمرتبة غير
المتناهى **قوله** وعلى الوجهين يعنى بهما السابقين على الثالث او
السابقين على كلاهما غير متناه **قوله** اما فى حال وجود السابق او حال
عدمه اللاحق والضميران راجعان الى الجزء المذكور قبله بقوله واذا عدم جزء
من الحركة **قوله** وان كان بسبب عدم امر لا يستلزم له قال الفاضل
الفرابادى نسخة الشرح مختلفة احديهما ما هو المسطور من انه يكون الملازمة
ممنوعة ويتم الحصر واخريهما وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم
له فالملازمة حاصلة لكن الحصر ممنوع لانه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر
لا يستلزم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله قبل عدم امر اعتبارى
كالامكان فان سلب الامكان لا يستلزم الاتسام بالوجوب والامتناع
الذين كل منهما من المعقولات الثانية على ما بينوا وقبل عدم الامكان
لا يتحقق الا الامكان الذى هو من المعقولات الثانية ايضا فكان المناسب
فى ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل فى الامور المتمايزة فى نفس
الامر لان الاعدام بينها علية على هذا الغرض وادلة ابطال التسلسل تجرى
فيها اقول يعنى علة عدم امر لعدم شئ علته وجود ذلك الامر لوجود ذلك
الشئ لان علة العدم للعدم عبارة عن عدم تاثير الوجود فى الوجود فكيف

فكيف يتصور سببية عدم امر بلا سببية وجوده فالعدم العلة للعدم
المعلول فيما نحن فيه اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم
جزء من اجزاء كما سيصرح به الشارح العلامة فلا مجال لاحتمال علته عدم
لا يستلزم له فكانه سقط عن نسخه لفظ الموجود وتعلق عليها فنظر هذا
الفاضل وحمل على الاختلاف واخذ فى الخلاف والنسخ المصححة التى رأينا
مع رأينا متفقة وان كان ما رأه ذلك الفاضل من النسخ ورايه مختلفة
لو قيل ينبغى ايراد هذا الاحتمال كالاحتمال الاول استيفاء للمقام لكان
له وجه لعل تركه لتقرر ابطاله بل لتعذره كما ترى **قوله** لا يلزم
الترتب له اى ترتبا ذاتيا لان سببية الموانع للاعدام المذكورة
لا تستلزم الترتب الذاتى بينها اى بين الموانع لعدم العلية هذا بالنظر
الى ما قاله من ان عدم الجزء بسبب عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
فيكون عدم كل جزء بسبب وجود مانعه ويمكن منع سببية المانع بان
وجود المانع لا دخل له فى العلية بل هو مقارن ولازم لها ومقارن العلة
لا يلزم ان له دخل فى العلية وقد صرح جوابه **قوله** كافيا فى انتفاء
ما هو مانع عنه اذ يكفى فى عدم الجزء المقدم حدوث مانعه فى آن وعدمه بعده
قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث يعنى انها وان
لم يكن بينها ترتب ذاتى لكن لا بد بينهما من ترتب زمانى لتعاقبه فى الحدوث
واجتماعه فى الوجود وعدمه لا يضرنا بل على كلا التقديرين يلزم اجتماع الامور
الغير المتناهية المترتبة المجتمعة فى الوجود فيجرى التطبيق واما فى الاجتماع فمن
انفسها وهو ظاهر واما فى عدم الاجتماع فمن عللها على ما فصله الشارح
العلامة فيظهر من هذا الجواب دفع منع الاول والثانى كما لا يخفى انهم لم يسووا

و عدم علته اى عدم وجود للعدم فانهم لا يجوزون ان يكون
العدم الى الوجود كما لا يجوزون استناد
الوجود الى العدم منه

قائلين بجريان التطبيق الا في الامور المترتبة بحسب الذات والعلية
ونحن قائلون به في المترتبة بالزمان ايضا قوله فان اجتمعت
في الوجود يعني بعد التعاقب في الحدوث ان بعيت واجتمعت كما
في النفوس الانسانية فان كل انسان اليوم يبدا السلسلة بنفوس
ابائه ويجري التطبيق لكفاية الترتب الزماني في الحدوث ولا حاجة
الى الترتب بحسب الذات والعلية قوله وعلى الاول وجود
الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية قبل القائل ان يقول
علة عدم الموانع مثل علة عدم الحركة فلما لم يتم هناك لم يتم ههنا فكيف
تقول حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها
او وقت وجودها اقول الشارح العلامة يبادي في اول هذا البحث
بقوله فلا بد له من علة حادثة بان مراد المستدل من الاستفسار
بقوله فما سبب تجددها علة جزء الاخير فكل ما فرض علة يجب تحققه
عند تحقق المعلول فالموانع فلا اقل لوازم العلل ومقارنة اللوازم
والعلل مع الملزوم والمعلول يستلزم التسلسل المستحيل فهو المط قوله
وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق المانع اي وجوده موقوفا لان عدم
المانع بواسطة عدم جزء من علته وعدم ذلك الجزء بواسطة عدم جزء
من علة ذلك الجزء وهلم جرا فلزم عند تحقق ذلك المانع ان يكون جزء
علته وجزء علة ذلك على هذا المنوال لا الى النهاية موجودا فلزم
اجتماع الامور الغير المتناهية الموجودة وقت وجود المانع قوله
الوجه الرابع هذا رد لما يبتني عليه اصل دليلهم وما قاله حجة الاسلام رد
لجوابهم الواقع لدفع النقض الوارد على دليلهم واين هذا من ذلك

من ذلك فلا وجه لما قيل لو جعل قبله وجها آخر لوجب ان يجعل ما قاله
حجة الاسلام ايضا وجها آخر قوله هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل
ههنا امران سبق القديم على كل حادث مع المقارنة بحادث ما
وسبقه على جميع الحوادث في وقت واحد مع المقارنة بفرد
منها حكم المنافاة في الاول ببديهة الوهم كما اخذه هذا القائل وفي الثاني
ببديهة العقل والتقدم على كل فرد لا يستلزم التقدم على الجميع في صورة
عدم تناهي الافراد لعدم انتهاء الافراد كما لا يخفى وقول القائل القديم
ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا بالعدم لا يجديه
نفعا اذ اللازم منه سابقية القديم على الحادث وسبقه على كل فرد
معين حاصل ههنا لحدوثه مع المقارنة بفرد سابق عليه لقدم الفرد
المنتشر عندهم فلا منافاة بين السبق على الحادث وهو كل فرد بخصوصه
والمعية مع القديم وهو فرد منتشر فالقديم لا يقارن الا القديم ويتقدم
على كل واحد من الحوادث الغير المتناهية قبل الحكم بكون المقارن مع واحد
منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم
لا من بديهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على فرد من افراد الحادث
لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد
الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما لفرد من افراد لا بخصوصه
وهو المسمى عندهم بالمنتشر قوله ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
لا يوجد له حاصله انه يلزم من قدم الشيء ان يكون له حالة يكون القديم
بها خاليا عن كل حادث ومن عروض الحوادث الغير المتناهية له بتمامه فيه
اذ يلزم ان لا يكون القديم خاليا عن فرد منها زمانا فما نحن من قبيل الاشتباه

كما يفهم من عبارات الشارح العلامة لزم من سبق القديم
على جميع ما يصدق عليه الحادث الى آخره

حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية
وانما يدرك الامور المتناهية فيتصور الحوادث المتعاقبة المتناهية
على القديم ويجد ان للقديم حالة ليس فيها مقارنا بالشئ من الحوادث
والعقل المشوب بالوهم يعكس الحوادث الغير المتناهية على ذلك ويحكم
بامتناع تعاقبها على القديم كما انه لا يدرك موجودا الا في جهة فيحكم
بان كل موجود لابد ان يكون موجودا في جهة وان ما لا يكون موجودا
في جهة ممتنع **قوله** واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم لها
والسر فيه ان الحوادث لما كانت غير متناهية كانت مقارنة
القديم لها ايضا قديمة اذ لا يوجد زمان الا والقديم مقارن لواحد
منها لعدم انتهاء الافراد وقوله اما الغير المتناهية فيتحقق الى اخره يشير
الى هذا واما العبارة وبالمقارنة الدائمة مع فرد مبهم لا ينافي عدم
المقارنة مع كل فرد معين لان الجهة مختلفة بالحدوث والقدم
فلعلهم قالوا بقدم جنس الحوادث بل بقدم انواعها ايضا **قوله**
لو استلزم حدوث كل فرد ان حمل على الايجاب الجزئي بمعنى اي فرد
ولو كان فردا واحدا فيكون الايجاب الكلي بمعنى كل فرد بطريق الاولى
الظاهر هنا وفيما بعده في قوله رحمه الله لان حدوث كل فرد الثاني
لكن قوله وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل يلايم الاول لان
المساواة اولى من العموم بين الدليل والدعوى **قوله** فكانه توهم ان
حدوث الكل المجموعي انما يتحقق لو قال الفاضل اللاري فيه نظر اذ معنى
الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع باتصافه بالوجود بعد
العدم وظاهر ان اتصافه فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل

بل المجموع هنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير
المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه من كل وقت ولذا حكموا بان
الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان
فظهر ان كلام القائل غير مبني على ما توهم من التوهم وحمله على انبنائه
على ذلك التوهم توهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث
الجزء لحدوث الكل في هذه المادة فاسدة ورده بعض الفضلاء
بانه لا يخفى ان اتصاف فرد بالوجود وان لم يستلزم ما ذكره لكن
اتصاف كل فرد به يستلزمه لا محالة وان حدوث المجموع هو مجموع
حدوثات الاجزاء لا ان له حدوثا وراء حدوثاتها واما قول المجموع
الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه فجوابه ان الكلام على فرض
وجوده ليلزم منه محال تامل **اقول** قول القائل بان المنافاة انما يلزم
لو استلزم الخ صريح بتسليم لزوم المنافاة في الحدوث المجموعي وثبوت
المنافاة فيه الا بان لا يكون شئ من اجزائه موجودا اصلا ثم يوجد
قوله وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجوده
قيل لا يخفى ان حاصله في بيانه هو القدح في القول بقدم النوع بعد القول
بحدوث كل فرد ولا يتعلق غرضهم بهذا القول اذ لو قال بحدوث النوع
في المعدات والحوادث ايضا لا يضرهم في القول بقدم العالم وارتباط
الحوادث بالقديم بتجدد المعدات كما فيما نحن فيه **اقول** يلزم عليهم القول
بقدم جنس المعدات والحوادث بل بقدم انواعها من القول بقدم العالم
وكيف لا يتعلق غرضهم به اذ لو لم يقولوا بقدمهما لم يصح عندهم تعاقبهما
لا الى غير النهاية بعدم تناهي افرادهما ونحوهما عندهم وجود قديم بينهما

يسمونه بفرد منتشر ويعدونه بواحد منهم ويقولون انه محفوظ في ضمن
الافراد فمتى كانت الافراد موجودة كان هو ايضا موجودا فاذا لم يخل
زمان من فرد لم يخل من هذا الفرد المنتشر ايضا موجودا الافراد على التعاقب
في الازمنة الغير المتناهية يستلزم وجوده فيها ومن ابطل قدمها تجددت
افرادها فقد قدح في مذهبهم من دفع القدح يريد ان اثباته لا يضرنا
ولا يحتاج الى ابطاله ولا ارضى بكلام كيف في نفسه هذا **قوله** لان
مرادهم من العدم النوعي حاصله يكون بقاء النوع ببقاء افراده محفوظا
كما يحفظ نوع الورد في افراده والعدم عبارة عن بقاء غير مسبوق بالعدم
وعدم تناهي الافراد يستلزمه وحدوث الافراد وتجددها لا ينافي قدمه
كما لا ينافي قلة مدة افراده لورد كثرة نوع الورد **قوله** متكافئ عدد
السابقيات لم حاصل هذا اثبات مساواة عدة العلية وعدد المعلولية
بالتضايف المستلزم لتكافؤ عددهما او التكافؤ في الوجود من لوازم
التضايف تصويره ان عدد العليات والمعلوليات متكافيان فيما فوق المعلول
الاخير بالنسبة الى سابقه ولاحقه متكافئ علية كل منها لمعلولية فيبقى
في المعلول الاخير معلولية فلا تكافئ لهما عددا في هذه الملاحظة لانها
لا تضايف لهما فيه نعم وهم ورود ان معلولية كل من آحاد السلسلة
تضايف لعلية علة السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية لعدم
تناهيها لا يقال الملاحظة بالوجه المذكور غير لازمة لان لنا وجها آخر
لو لاحظنا بذلك الوجه يتكافئ مثل ان يلاحظ عدد المعلوليات مع عدد
العليات كل معلول العلة فيقدم التكافؤ على ذلك التقدير الآخر لا يضر
لانا نقول بعد فرض المساواة وحفظها يجب ان يتكافئ باي وجه يلاحظ

يلاحظ بل نقول فيما قلت ايضا غير متكاف غاية انه لم يظهر لنا في تلك
الملاحظة ولم نقدر على اظهاره **قوله** واما اذا كان من الجانبين
كما فيما نحن فيه محاشاة للخصم والتسلسل من جانب المعلول انما
هو بمعنى لا تقف لا بمعنى ان التسلسل واقع كما قالوا في مقدورات
الله وفي انقسامات الاجسام وفي العدد **قوله** كما لا اول لها
لا آخر لها منشأ توهم الواهم انه على تقدير قدم العالم وابدية الزمان
يكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان
بمعنى ان كل واحد منها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة او الحصول
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب
والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
كما سيصرح به الشارح العلامة **قوله** يجب ان يكون فيما قبله من
الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية اي فرد سابق غير مسبوق
وكذا قوله فيما يجب المبدا مسبوقية لا يكون بازائه سابقية اي فرد مسبوق
غير سابق اذ المقصود من التكافؤ التكافؤ في العدد لا التكافؤ في التضايف
كما قررنا سابقا ومن غفل عن هذا قال هذا الوجوب انما يلزم اذا كان الموجود
من آحاد السلسلة غير متصف بالسابقية في نفس الامر اما اذا كان
متصفا بها فلا يلزم ما ذكر اذ المنافي للمسبوقية التي فيه هو السابقية التي
فيه ايضا انتهى **قوله** كالمعلول الاخير يريد به المعلول الذي يوجد في
الآن الحاضر قبل ان يوجد معلول آخر **قوله** لان عدد المتضايفين
لا يزيد لم يعني كما يوجد التكافؤ بالعدد في المجتمعة يوجد في المتعاقبة ايضا
وبه يتم جريان التطبيق فلا اشعار فيه بان منشأ التوهم تجويز زيادة

احد المتضايفين على الآخر في المتعاقبات فلا يخفى لمن نظر بالتأمل الى السباق
والظاهر ان منشأ التوهم ان عدم المفروض وهو المجموع واجزائه
يستلزم عدم وجود العارض له وهو العدد فكيف يثبت ويقاس عدد
العلل او العليات الى عدد المعلول او المعلولات في الامور المتعاقبة
لكن السباق يشعر الى ان منشأ التوهم ان التطبيق لا يجري اذ مقتضى
الدليل انه لا يوجد السلسلة وسلسلة المتعاقبات ايضا غير موجودة
فلم يتخلف مقتضى الدليل عن الدليل وحاصل كلام الشارح العلامة انه
لا فرق بين البرهانين في منشأ توهم عدم ابطالهما السلسلة المذكورة
قوله بمعونة الوهم يشير الى ان العقل في تمييزات الجزئيات والافراد
يحتاج الى الوهم اذ تعيين الاشخاص لا يكون الا بالقوى الحسية والمراد
بالوهم القوة الواهمة كما قال بعضهم ان افعال القوى الدماغية لا تتم
الا بالوهم اي بالقوة الواهمة وذلك لان فرض العقل انطباق احدهما
على الاخرى لا يتوقف على ادراك اجزائها على الوجه الجزئي بل يكفي ادراكها
على الوجه الكلي الوجه المذكور في الشرح وهو تطبيق فرد فرد من الاولى على فرد
فرد من الاخرى انما يكون باستعانة الوهم قوله وان كان ذلك
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة لان التسلسل عبارة عن ترتب
امر على امر لا الى النهاية وهو لا يقتضي وجود السلسلة المترتب عليها
لوقوعه في الاعدام المترتب بعضها على بعض كما مر فحاصل السند تجويز
التسلسل بفقد التخلف لعدم السلسلة المتعاقبة وحاصل جواب الشارح العلامة
بقوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل الخ ابطال السند بتخلف المدعى واثبات
الوجود للسلسلة المتعاقبة عليك بالامعان في هذا المقام حتى لا يسوءك حزازه

جزئية الاوهام قوله موجود في جزء من تلك الازمنة وهذا الوجود
ثابت للكل في زمان ما شاء او في آن فان المجموع المبتدأ من هذا اليوم
الى الازل موجود اليوم ويبقى موجودا بهذا الوجود قوله فرد آخر
منسوبة الى الدهر فانه موجود لا على الوجه الاول بل مجتمعة الافراد في
مجموع الزمان الغير المتناهي لا في آن من الآنات ولا في زمان من الازمنة
المتناهية كما قالوا بمثاله تقريبا ان مجموع اشخاص هذا البلد مثلا ليس
موجودا في بيت زيد ولا في بيت خالد ولا في بيت عمرو ولكنه
موجود في مجموع بيوت البلد ومجموع البيوت موجود في نفسه لا في
بيت من البيوت ثم اعلم ان الذين لم يقولوا بالوجود في الدهر
يقولون بمثل هذا الوجود للزمان وللحركة في الزمان يعني لا يثبتون
امرا مغايرا للزمان بانه وعاء الزمان والزمان مظروف له كما ذكره
في الشرح للدهر بل يثبتون للزمان زمانا ثم ان الكلام في الدهر مختلف ومشهور
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله وقال
امامنا الاعظم رضي الله عنه ما اعرف الدهر وقال بعض المتأخرين
انه محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمان الا وهو مقرون به ومع
ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل امر وجداني يحيط
بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتباره عين الابد
وقال السيد في تعريفاته الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد حضرة
الالهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الازل والابد قوله ثم لا يخفى
اذ اسلم جريان التطبيق دفع لما يحتمل تجويز التسلسل من ان جوازه لعدم
جريان المحذور اللازم من التطبيق في السلسلة المتعاقبة قوله وهو

ان المحذورات بجريان له ومنع لزوم احد الامرين من المساواة
او المفاوتة بناء على انهما من خواص الكم المتناهي وكذا منع لزوم المساواة
مع تسليم المفاوتة على ان كون كل من الزائد بازاء الناقص كما يكون
للمساواة قد يكون لعدم التناهي مع انهما مدفوعان بدعوى الضرورة
مشتركان في صور في التعاقب والاجتماع قال شارح التجريد
واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم
لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
ايض ثم قال ويجاب بدعوى الضرورة فان كل جملتين اما متساويتان
او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع
وقال الشارح العلامة في حواشيه على ذلك الشرح اقول لما كان
قول المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
قد يكون لعدم التناهي ايض محتملا لان يكون غرضه انه على هذا التقدير
ليسا بمتساويين ولا بمتفاوتين بناء على توهم انهما من خواص الكم
المتناهي وان يكون غرضه انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل من
احديهما بازاء واحد من الاخرى تعرض لابطال كلا الوجهين بدعوى
الضرورة في الانحصار اولا وفي عدم امكان توافي الاحاد مع تفاوت
باسا انتهى **قوله** بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء له
يشير الى ان العدد امر غير موجود ينتزع من الامر الموجود واعلم ان
الشارح العلامة لما اثبت للامور المتعاقبة وجودا بل وجودين
لزم صحة انتزاع العدد العارض عليها والترتب وكونه العدد اتيا
مساواة جزئه لكله لازمان للعدد اما كونه كذا فقط بقوله ان طبيعة العدد

العدد له واما رتبه فقوله فيما سبق ولى كلام ههنا او فعلى هذا منع
صحة انتزاع العدد رتبة في نفسه وعدم قبوله مساواة جزئه لكله
مكابرة **قوله** بل الكم مطلقا سواء كان مقدارا او عددا
يابى عن مساواة جزئه لكله وذلك لان طبيعة الكم يقتضي القسمة لذاته
والقسمة لا يكون الا بالاجزاء فيزيد بزيادة الاجزاء وينقص بانتقاصها
فعدم ازدياده بازدياد الاجزاء يكون منافيا لطبيعته فالكل
المشتمل للزائد لا يكون مساويا بالجزء الناقص مع ان كون الكل
اعظم من الجزء من اوائل البديهيات **قوله** فليتامل اشارة الى ما قال
في الموجهة من ايراد هذا الكلام على الحكماء ان كان بصورة النقض التفصيلي
على دليلهم على جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فيظهر عجزهم عن اثبات
مدعاهم واما اذا اورد بصورة النقض الاجمالي فلهم بحسب ادات
المناظرة ما يعون وفضاء المنع واسع لا يعجزون عنه **قوله** وقد
سبق انفا حال الشرط الاول هو قوله ان مقتضى الدليل عدم جواز
وجودها اصلا اذ يعلم منه عدم اشتراط الاجتماع في جريان التطبيق
بل يجري في المتعاقبات ايض **قوله** بعدم تناهي النفوس هذا قول
القائلين بقدم العالم وبقاء النفوس بعد المفارقة وتعاقبها الى غير
النهاية النافين بالتناسخ **قوله** بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه
او اي لا يدفعون جريان الدليل بدعوى الكفاية في الاول وعدمها في
الثانية لانه تحكم بل يدفعون ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المتناهية
انتقال الزيادة الى الطرف اللامتناهي لجواز كون تلك الزيادة في الاوساط
غير منتقلة عنها لعدم التساوق لطامها الى الطرف الغير المتناهي بخلاف

المترتبة فانها لاتساق نظامها لا تسمع الزيادة في الاوساط
بل ينتقل بمجرد تطبيق المبدا على المبدا الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع
لا يخفى ان ملاحظة العقل بازاء كل واحد من الاول كل واحد واحد من
الثانية يمنع الزيادة في الاوسط لان في صورة الزيادة في الاوساط
يلزم خلاف المفروض لكنه لا يظهر الانتقال حتى يظهر منه الانقطاع
قوله وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت
مترتبة الآحاد او غير مترتبة الاحاد يستلزم الترتيب بين المجموعات
وعموم هذا اللازم في المتناهي ايضا لا يضر لعدم بطلان التالي فيه وهو
التناهي على تقدير عدم التناهي **قوله** لان المجموع متوقف على
المجموع بلا واحد اي مجموع ناقص منه بواحد وهكذا ولقائل ان يقول
لا يوجد في غير المتناهي مجموع اول حتى يقال انه يتوقف على مجموع
ناقص منه بواحد لان كل فرض اولا يوجد مثله مجموع آخر اذ لو كان لها
مجموع ليس قبله مجموعا آخر لكان متناهيا لا محالة اذ لا يعني من التناهي
الا الانقطاع **قوله** المجموعات المترتبة لان كلا منها جزء مما
تركب منه ومن الواحد الذي سقط **قوله** يظهر التناهي في المجموعات
لان اتساق النظام يظهر الانتقال فيظهر الانتهاء كما فصلناه آنفا
قوله والمجموع التي ينتهي اليه سلسلة المجموعات دفع لما يورد ههنا
من ان اللازم من التطبيق تناهي المجموعات ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع
الاول وحاصله ان المجموعات على تقدير تناهيها ينتهي الى مجموع لا يكون
بعده مجموع آخر وهو الاثنان فالمجموع الاول هو المشتمل على المجموعات
كلها فيلزم تناهي احاده لا محالة لان عدد الاحاد لا يزيد على عدد

عدد المجموعات الا بواحد **قوله** وان شئت قلت لي الفرق
بين التقريرين ان الاول في الاول كل للثانية والثانية جزء منه وكل
الثالثة والثالثة جزء منها وكل الرابعة وهكذا بخلاف الثاني فان الاول
فيه جزء من الثاني والثاني من الثالث وهكذا وايضا التسلسل في الاول
من جانب العلة وفي الثاني من جانب المعلول **قوله** فينطبق السلسلة
المبتداة من الواحد على السلسلة المتقدمة بما فوقه فينتهي الى مجموع لا يكون
فوقه مجموع آخر وفيه ما مر فتذكر **قوله** انما يلزم ما ذكرت من
الترتيب والاستحالة اللازمة عليه على التقريرين اذا العدد لو لم يكن
مركبا من الاعداد التي تحته لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق الاثنين والثلثة
وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق فانه لا يمكن الحكم بتاخر الثلثة عن الاثنين
وتقدم الاثنين على الثلثة مثلا الا بتحقق الكلية والجزئية بينهما **قوله**
هذا الكلام اي دليل نفي التركيب وهو قوله فان تركب العشرة الخ
قوله فلا يتصور ذلك اي بعد تمام الماهية **قوله** من خواص
الكم المنفصل اذ الافل منه فيتحقق ومتميز في الكثرة بخلاف الكم المتصل
مثلا اذا اتصل خط بخط يكون خطا واحدا ويتقدم التمايز بينهما **قوله**
نفي تركبه من الاعداد يريد ان الاعداد عين الوحدات فلا وجه لنفي
تركبه من الاعداد واثبات تركبه من الوحدات ويمكن ان يقال كل
عدد عبارة عن مجموع وحدات بشرط عدم انضمام الاخرى وبعد
الانضمام يزول ذلك العدد بزوال شرطه فلا يكون عدد جزء عدد آخر
مع انه عين الوحدات **قوله** ومن البين ان واحدا واحدا يكون لي
جزئية كل واحدة منهما ظاهر لا سترة فيه والكلام في جزئية مجموعهما

من حيث انهما مجموع وفيه خفاء يحتاج الى البيان **قوله** ثم ان علام
تركب العدد له يعني لو سئلنا عن تركب العدد من الاعداد وكيفية فيما
نحن فيه بذلك المفروض تلك الاعداد مما تحته من المفروضات ولا توجه
الاعتراض على تركب الاعداد فلا يتوهم الترتيب اي التقدم والتأخر
انما هو بالعدد فلما لم يكن عدد الاقل جزءا من الاكثر فكيف يمنا المعدودات
حتى يجري التطبيق لان الترتب والامتياز بين الكل والجزء ذاتي مع
ان تحقق عدد الاقل عند تحقق الاكثر بكيفية والخلاف في الجزئية
لا في وجودها لانه لا شك ان الثلثة مثلا كانت موجودة قبل
وجود الرابع فمتى وجد الرابع وجدت الاربعة فاي مدخل لوجود
الرابع حتى يتقدم الثلثة **قوله** فان مجموع زيد وعمرو له لا شك
في تغايره ووجوده لان مفروض الاثنينية مجموعهما لا كل واحد منهما
واما البرهان الآتي ايضا ظاهر على وجوده المستلزم للمغايرة واما
على جزئية من حيث هو مجموع فلا يظهر فلهذا اثبت جزئيته بقوله وليس
المفروض الاول له **قوله** وليس المفروض الاول وايضا كل المفروض جزء من م
داخل في الثاني وجميع اجزاء الشيء عينه فالاول يمتنع ان يكون خارجا
عن الثاني **قوله** وعلى ذلك ان المشار اليه هو تركب مفروض
العدد من مفروض تلك الاعداد وليس الاشتباه عليه كما لا يخفى بل على وجود
المجموع عند وجود الآحاد فوجود الاثنين يستلزم وجود المجموع الذي
هو الثالث اذ لو لم يكن المجموع موجودا عند وجود الآحاد لم يصح القول
بان مجموع اب مثلا علة لد اذ مجموعهما لما لم يكن موجودا لم يصح ان
يكون علة فاعلية لشيء وبالجملة فلو لم يكن وجود المجموع المغاير لآحاده

لآحاده لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه ولعل الشارح العلامة
لما اثبت لهذا المجموع بحسب وجوده ومغايرته الجزئية بالدليل الذي
لاح له حمل اساس البرهان عليه على حسن ظنه لصاحب البرهان **قوله**
على ما فصلناه في بعض رسائلنا وهو رسالته القديمة في اثبات الواجب
حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى وجه الابتناء
على الجزئية من القدح ظاهر ومن الدليل بما قررنا في البرهان اذ لو لم يكن
للمجموع وجود مغاير لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان الطلب
العلة وجه **قوله** وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد فقيل هذا
منع وجود المجموع سوى الآحاد فيكون قدحا في اصل وجود المجموع فكيف
الترتيب وجزئية الاقل من الاكثر **قوله** مخالف لحكم العقل لانه
اذا وجد زيد وعمرو مثلا يحكم بوجود مفروض الكثرة ولا شيء من الواحد
بمفروض الكثرة ويكون موجودا ثالث وهو مجموع زيد وعمرو واعني
مفروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جزئه لا يخفى على
اللبيب ان الموجود في الخارج ليس الا الامور المتكثرة المتعددة
وههنا لا بد من اعتبار الوحدة في كل مجموع يعتبر جزء المجموع اخر وهذا
الاعتبار من جانب العقل فالترتيب الذي يعتبره ليس امرا واقعيا كافيا
للتطبيق بين سائر المراتب وليس هذا الترتيب الذي اعتبره الا
كالترتيب بين الاعداد الغير المتناهية ويمكن ان يقال اذا وجد
مجموع زيد وعمرو وخالد تحقق مجموع زيد وعمرو وله جهة وحدة من غير اعتبار
العقل وهي كافية للتطبيق **قوله** فعلى ما ذكرت ان من بطلان

الامور الغير المتناهية مطلقا **قوله** يلزم ان يكون معلومات الله تعالى
متناهية لجريان برهان التطبيق فيها **قوله** والا اي وان لم يكن
متناهية بل كانت غير متناهية **قوله** انتقض البرهان به اي بعدم
تناهي المعلومات **قوله** لو كان العلم بالاشياء تصور مفصلة يشير الى
امتناع علم التفصيلي بالاشياء والا فتم النقض به وسيتضح لك
الامر في المباحث الآتية **قوله** فان قلت معلومات الله تعالى
اي ذوات المعلومات مع قطع النظر عن خصوصية تعلق العلم وذلك
اي عدم تناهيه لاحاطة علمه تعالى بالممكنات موجودة او معدومة
وبالممتنعات **قوله** على تقدير حدوث العالم قال على تقدير حدوث
العالم لانه على تقدير قدمه لم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي
مبدا فيكون مجموع الحوادث المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ
اللاتناهي فيجري فيها التطبيق **قوله** وان كانت غير واقعة
عند حد فانها لا تقتضي الا كونها متجددة دائما بمعنى لا يكون الاوقات
الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية فيها وظاهر ان كونها
متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من احادها الغير المتناهية
متجددا بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل فلا
يبلغ مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي **قوله**
فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في العلم الخ حاصله ان المعلومات لا تميز لها
بحسب علمه تعالى حتى يجري التطبيق فيها والتميز بحسب الوجود الخارجي على
تقدير حدوث العالم لا يضر لعدم بلوغ المعلومات مبلغ اللاتناهي فلا
ينتقض البرهان بذوات المعلومات ايضا **قوله** ان التعلق بين العالم

العالم والمعلوم الصرف محال ضرورة ان النسبة تقتضي طرفيها
والنقض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية للنسبة
بين القادر والمقدور مع عدم توقفها على وجود المقدور ضرورة
والاتفاق مدفوع بالحل وتفصيله ان النسبة التي للقدرة لا تقتضي وجود
الطرفين بالفعل بل يكفي فيها وجودها التقديري والنسبة التي للعلم
تقتضي تحقق الطرفين بالفعل لاستلزامه انكشاف المعلوم وتميزه
قوله فيما ذكرناه من جواز علمه تعالى اجماليا وحدانيا متعلقا بالاشياء
بحيث لا تتعدد بحسبها الاشياء تعلقا ازليا **قوله** مخلص عن
ذلك المشار اليه هو اللزوم اللازم على المتكلمين وهو ان لا يكون الله تعالى
عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا اشهد عليه حاشيته
على هذا المحل وهي فان علمه تعالى بالامور الغير المتناهية الحادثة اجمالي
ولا يخفى انه لا مخلص عنه الا بان يقول تعلق العلم الاجمالي بالقدم والصرف
غير محال وانما المحال تعلق العلم التفصيلي بها مثلا ان الله تعالى عالم
في الازل بان جميع ما سوى الله تعالى حادث وهذا الحكم يشير في ابد الموجود
في زمان الاستقبال المعدوم والصرف في الازل فالله سبحانه عالم في
الازل بجميع الحوادث المعدوم بالعلم الاجمالي بهذا المعنى انتهى اقول
هذا التجويز يقتضي تجويزا آخر وهو ان يكون صورة واحدة علمية سببا
لانكشاف امور غير متناهية من غير ان يحصل لكل منها صورة على التفصيل
بحيث لا يكون فرقا بينه وبين التفصيلي في الانكشاف حتى لا يلزم الجهل
بتفاصيل الاشياء وينطبق بالمتخالفات ولا يجري برهان التطبيق لانه
انما يجري في الامور المتكثرة بالفعل لا يخفى عليك ان جمهور الحكماء على ان

علمه تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته كافية في انكشاف الاشياء من ان يكون
للاشياء المعلومة وجود في نفس الامر والا لزم الجهل في الازل فهي بذلك
الوجود مادة للبعض واندفاعه بما حققه لا يظهر ما لم ينضم اليه ما ذكرناه
ايضا فاقول لدفعه التحقيق ان العلم لا يستدعي حضور ذات المعلوم
بل هو مبدا انكشافه وبانه يتمكن العالم من احضار المعلوم متى اراد
ولا يستلزم حقيقة العلم ذلك الاحضار وان استلزم بعض انواعه
كيف ولو استلزم لزم الواسطة بين العلم والجهل اذ المتدربون باوضاع
كل لغة مثلا ليسوا جاهلين بلغتهم مع عدم حضور جميع اللغة عندهم
وايضا من علم شيئا يلزم ان يحصل له علوم غير متناهية وهو العلم بعلمه
والعلم بذلك العلم وهكذا ولا حضور بهذه العلوم بل يعلم جميعها بعلم واحد
هو مبدا تفصيلها فنقول علمه تعالى في الازل بسيط لا تكثر فيه والعلم
بكل شيء ينطوي في علمه بذاته والاجمالي البسيط لا يحتاج الى وجود معلوم
بالفعل ولا على تحقق صورته فاحفظ فانه حقيق به **قوله** فيلزم المحذور
الذي لزم على المتكلمين **قوله** هو التعقل البسيط الخ حاصله ان علوم
النفوس وتعقلها الاشياء مستفادة من المبادي والمستفادة علم
اجمالي على ما مر جوابه فلو لم يكن عالما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء
بما استفادوه من المبادي **قوله** والعقل الاجمالي للمبادي وهو الخلاق
للصور التفصيلية في الخارج قبل فلو لم يكن عالما بالفعل لم يكن خلاق الصور
ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا مسبوقا بالعلم اول
قائل هذا القول لا يقول به فتامل **قوله** ولك ان تقول العقل
الاجمالي فينا ايضا مبدا له قبل فلو لم يكن التعقل فينا عالما بالعقل لم يثبت

لم يثبت منه هذه المبدعية بداهة لو لم يكن بالعقل لم يكن سببا
لها لان العلية تقتضي الفعلية قالوا العلم الاجمالي وهو مبدا تفاصيل
المعلومات حالة تترتب على الملكة التي تسمى بالعقل بالفعل حين التوجه
ويعرف مغايرتها الوجدان ثم ترتب عليه حين التفصيل حالة اخرى
يسمى علما تفصيليا والملكة ليست علما بالعقل بالفعل فتامل **قوله**
ثم اقول لما كان البعداء لما ابطل دليل قدم العالم بوجه لم يبق للعقل
باحتمال الاعتماد عليه مجال اراد ان يقلع قبله تقدمه بسبب الارتكاب
فيه بمقارنة الوهم في امتداد الزمان لا الى غير النهاية والبداية وهو
يفضي الى قدم ما فاته من الحركة والمتحرك وشرع ببيان بطلان المقيس
عليه عنده وبطلان دليلهم على الزمان وببيان تقدم الواجب على الزمان
بنحو اخر هذا مرام المقال انظر الى ما قال **قوله** انا نجزم بتقدم
بعض اجزاء الزمان الخ استدلال على وجود راسم الزمان بانا ندرك
بالعقل امتدادا من الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعض
اجزائه متقدم على بعض وكل ما يكون كذلك فله راسم موجود قار
الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك
الامر الممتد كما يتخيل من القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة
الجوالة خط مستدير وذلك الراسم عندهم هو الان السيال
الموجود من الازل الى الابد ويلزم منه قدم الحركة والمتحرك **قوله**
ممنوع فانا نجزم الخ الظاهر المنع راجع الى المقدمة الثانية وهي انه
لا يكون الامتداد كذلك الخ فيكون فانا نجزم الخ سند المنع لان
المقدمة الاولى ليس فيها الا دعوى تقدم اجزاء الزمان على بعض مطلقا

عرضا اوليا خاصا اولا ولو منع منع اختصاصه بالزمان وتحققه
عند عدم الزمان ولا مجال للمنع فيهما **قوله** لم يكن شيء قبله لاجل
انه لا زمان ح حتى يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده عليه **قوله**
ليس فوق المحدد شيء لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد
ويتعين بسطح محدب المحدد كما ان التحت يتحدد بمركزه **قوله**
فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان وذلك لما مر من كونه تعالى
متعاليا عن الزمان **قوله** بنحو آخر من التقدم فانه تقدم لا يجامع
المتقدم معه المتاخر وليس زمانيا اى تقدم المتقدم والمتاخر في الزمان
وهو المعروض للتقدم بالذات لا بالواسطة المسمى عند المتكلمين بالتقدم
الذاتي كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض والحكماء قالوا ان هذا
التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها
بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمان لا يتصور تقدمه
على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان والمتكلمون منعوا اختصاصه
بالزمان ويمكن لهم القول بتقدم عدم الزمان على وجوده نوع آخر من التقدم
مغاير لتقدم اجزاء الزمان وكذا تقدم الواجب تعالى على الزمان بنحو
آخر من هذا التقدم فلا يلزم قبل كل زمان زمان وامتداد الزمان الى غير النهاية
قوله قابل للفناء القبول اما بمعنى الامكان الذاتي او الاستعدادي
او النفس الامري او بمعنى الاتصاف وفي كل من ما عدا الاخير خلاف
للحكماء اما الامكان الذاتي فلان الزمان من جملة العالم فيمتنع عليه العدم الطاري
على الوجود عندهم وان امكن لذاته العدم والوجود في الجملة فلما امتنع عليه
العدم الطاري ظهر عدم استعداده له وكذا امتناعه في نفس الامر

الامر والاختلاف في الوقوع يدل على الاخير فقط **قوله** اى العدم
الطاري على الوجود ولو كان عبارة عن العدم المطلق لكان اثبات
كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء **قوله**
واختلفوا في وقوعه اى المتكلمون تغليبا او القائلون بحدوث العالم
قوله سيقع لقوله تعالى الخ ان اريد بالوجه ذاته المقدسة يلزم
فناء الصفات ايضا اللهم الا ان يقال بقاء الملزوم يقتضي بقاء اللازم
فالصفات من لوازم الذات بل عينه فيضمحل السؤال عند تحقق الجواب
قوله واجزاء ابدان الانسان بخلاف بعض الكرامية وابن
الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة والمحقق الطوسي فانهم
يقولون بتفرق الاجزاء ويأولون الظواهر الواردة بذلك وايدوه
بعضه ابراهيم وتابيدهم غير ظاهر **قوله** ويلزم على هذا فناؤه
قيل لا يخفى ان قوله تعالى كل شيء هالك لا يقتضي فناء ادريس عليه
في الجنة بل يقتضي الفناء مطلقا وهو ادراك الفناء قبل دخولها
وايضا يجوز ان يكون فناء الجنة قبل دخول ادريس عليه السلام فيها
اقول غفل هذا القائل عن استدلالهم بالآية على وقوع الفناء في
المستقبل والحال ادريس عليه السلام فيها وقولهم يلزم بقاء الجنة الخ
وكذا ولا يرد عليه ان الخ مبني على الاستدلال فلا تغفل **قوله**
الممكن في حد ذاته هالك لان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجب المؤثر كضوء السراج بالنسبة الى نور الشمس فانه عند انتشارها
لا ينتفي ضوء الاثر السراج لكنه لا يظهر ويضمحل **قوله** بل هو هالك
ازلا وابدا ويؤيد هذا المعنى الجملة الاسمية في الآية فعلى هذا المعنى

قبل وجود الممكنات مثل سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ولهذا
قالوا الحق محسوس والخلق معقول وشبهوا وجود الخلق بوجود الصور
في المرآة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا المرآة والصور معدومة
فيها ولكن لا نرى في المرآة لالتفاتنا الى الصور المتوهمة فالمحسوس
حقيقة هو المرآة لانها الموجود في مقابلتنا قال القاضي عند قوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الاية لو
استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها
فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته انتهى
قوله الى انه لا يقبل الفناء لا يقع انه الكرامية وذهب اليه تبع
بعضهم يعني قال لان نزاعهم في امكان الفناء ينافي اعترافهم بحدوث
العالم وهو اولوا الايات الدالة عليه وتوقف بعضهم **قوله**
ثم الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم وعدمه ووجه تبعيتها
عليهما ظاهر لان حدوث العالم مقدم النظر وكذا افناؤه **قوله**
اي اجمع اهل الحق عبر باهل الحق تنبيها على ان المجمعين في هذه المسئلة
المحققون **قوله** في معرفة الله تعالى اعلم ان الناس اختلفوا في
وجوب معرفة الله تعالى فذهبت الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى
من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله غير واجبة وانما الواجب
الاعتقاد الصحيح الله بمعنى التصديق بوجوده وصفاته العلى واجبة
فذهبت الملاحدة الى ان حصولها بالتعليم والبراهمة الى انها بالالهام
والصوفية الى انها بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات فانهم
قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعلائق

والعلائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة
والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شبهة
قوله لا ظرفية مع انه لا معنى لان يكون النظر في نفس معرفة الله
من غير تحمل تقدير مضاف وتغيير معنى النظر ليس بواجب اتفاقا
قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده لانه الواجب
وهو المنجي لا تصوره فان قيل الانسب على هذا ان يقول على ان النظر في
علم الله تعالى لان المعرفة تستعمل غالبا في التصور قلت لعل المص رحمه الله
الى وجوه اختاره ها انها ادراك امر مسبوق بالجهل به والثاني انها
كما قال بعض الاصفياء عبارة عن ادراك شيء لا يمكن التعبير عنه الا بالتشابط
المتشابهة وثالثها انها ادراك امر علم ثم نسي فانا قد عرفنا ربنا
ثم نسيناه كما يشهد به قوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا
الشيطان ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي الاية ففي ان لا اقتداء
الى السلف بعبارتهم يكفي الاختيار **قوله** بقدر الطاقة البشرية
قدرة اكثر افراد النوع يكفي وجوب النظر فلا يرد قد يوجد احد لا يقدر
على معرفة الباري اصلا او يقدر على بعض صفاته دون البعض
قوله ولم اطلع على دليل منهم على ذلك اي على نقل عنهم من عدم
الوقوع والامتناع **قوله** لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان
يعني لم يثبت البساطة العقلية عندهم بالبرهان حتى يمتنع الحداد
المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية فيجوز تحديد الواجب بالاجزاء
العقلية مع بساطته الخارجية واثبات الشارح العلامة اياها في
حواشيه على التحقيق عنده فليطلب ثمه في بحث خواص الواجب

والاستدلال على بساطة الواجب عقلا انه لو كان له جزء عقلي والجزء
العقلي موجود في الخارج عند المحققين غايته ان وجوده متحد مع
وجود الكل فيلزم ان يكون للباري تعالى حقيقة غير الوجود لكن قد
ثبت في موضعها انه عين الوجود اقول لا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون
بعد دهما في العقل باعتبار العقل فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا
الاعتبار فلا ينافي ذلك ما ثبت من كون وجود الواجب عينه قيل
يمكن اتمامه بوجه آخر وهو ان الموجب لاتحاد وجود الجزئين اما ان يكون
ذاتهما او احدهما او شيء آخر غيرهما والاخيران باطلان لاستلزام
الثالث امكان كلا الجزئين والثاني امكان احدهما وكذا الاول
للزوم توارد العلتين على معلول واحد اقول بعد تسليم العينية في الخارج
لا معنى لطلب العلة من له انتباه العقل يعرف انه من اشتباه الوهم
قوله اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد اذ
يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه بحيث ينتقل الذهن
منه اليه وهذا لا ينافي ما حققه الشارح العلامة من تصور الشيء بالوجه
ليس تصور لذلك الشيء لجواز تغاير التصورين مع الاستلزام بينهما
قوله فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس لم قيل كل نفس
من النفوس الناقصة تجردا او سريانا من شيء هو الواجب وكل ما هو النفس
تجردا او سريانا من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس
يمتنع ان يعرف الواجب تعالى بالكنه اقول كلام خطابي او شعري
قوله ما عرفناك حق معرفتك قيل ظاهر الحديث نفي المرتبة
الخاصة فيجوز ان يكون المنفي رتبة من مراتبها فقط مثل الاطمينان المطلوب

المطلوب لابراهيم عليه السلام اقول قيد المعرفة بحق المعرفة المضافة
الى الله تعالى يدل ظاهرا على المعرفة بالكنه وظاهر ان معرفة الكنه لا تقبل
التفاوت وسلم فلا يضر بدلالة الحديث على المراد وهو عدم حصول
المعرفة بالكنه لان المعرفة بالكنه لا يمكن ان لا يكون حق المعرفة
قوله فانكم لن تقدروا قدره لا يقال النهي عن التفكر كيف يجامع
مع عدم القدرة اذ المنهي عنه كالمأمور لابد ان يكون مقدورا لئلا
يلزم تكليف ما لا يطاق لانا نقول لو سلم فباب التأويل مفتوح على
امثاله قوله العجز عن درك الادراك ادراك في القاموس
الدرك اقصى قعر الشيء فعلى هذا درك الادراك اقصى مراتبه وهو الادراك
بالكنه فالمعنى العجز اي العلم بالعجز عن كنه ادراك الواجب تعالى ادراك
هذا ما تيسر لنا لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قوله وضمنه
اي جعل كلامه متضمنا لكلامه وجعله في ضمن كلامه الظاهر لا يريد تضمين
الاصطلاحي مع انه هو الانسب كما لا يخفى قوله البحث عن سر ذات
السر اشراك المراد من السر الحقيقة ومن ذات السر صاحب الحقيقة
المحققة عن العقول وهو ذات الواجب سبحانه والبحث عنه انما
كان اشراكا لانه لا يعرف غيره كنهه كما قيل لا يعرف الله الا الله فمن
اراد البحث عن كنهه فكانه ادعى انه اله وهو غيره قوله لمن لاكها
بين لحييه اي لمن مضغ بين جانبي فمه وفي بعض النسخ لمن قرأها ولم
يتفكر فيها مع تلك العبارة مبني على اختلاف الرواية ومعنى الحديث
السموات بما فيهما من عجايب الخلقة ودقايق الحكمة والارض بما فيها من
عجايب الفطرة وآثار الرحمة دلائل معرفة الله تعالى اذ يمكن التوصل

بصحيح النظر في كل منهما بل في كل فيهما الى اثبات الصانع وصفاته فمن
قرا هذه الايات المذكورة بدلالتهما على وجود صانعهما المتصف
بالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات التي يحكم العقل اذ خلى
وطبعه بثبوتها له وسلبها عنه ويل له كل الويل اي خسران اشد من
حرمان معرفة الله تعالى فان قلت المفهوم من الايات وجوب النظر
في مصنوعاته والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت
المراد من الايات ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال على معرفة
صانعها وهو المفهوم من الحديث كما فصلناه والوعيد يرجع عليه
والا لا يحصل للامر بالتفكر في المصنوعات والوعيد على تركه وقد صرح به
قوله والامر فيهما للوجوب الخ اقول هذا يدل على ان الحديث
لتتميم دلالة الايتين على الوجوب برفع احتمال الامر فيهما للاباحة او الندب
ولكن ايراد الحديث بلام التعليل والعطف يدل على انه دليل براسه
وكذا قوله لا وعيد على ترك غير الواجب اقول لا منافاة بين
ان يكون دليلا براسه وبين ان يكون متمما بدليل آخر على ان الحديث
مظهر لما في الايتين من الوجوب لا متمم لهما ثم في المواقف هذا الدليل
السمعي لاحتمال الامر لغير الوجوب وكون الخبر من قبيل الاحاد ثم اعلم ان
الاشاعرة قالوا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا
اي الدنيوي والاخروي قبل بعث الرسول يدل على انه لا وجوب عقليا
والا لكان تاركا قبلها ولزمه التعذيب بوجود الاخلال الواجبات
العقلية مع امتناع العفو عندهم قيل هذا الكلام يعم جميع الواجبات

الواجبات العقلية يمكن ابطال مطلق العقلي باجراء هذا الدليل عليه
اقول جواز العفو عندنا يمنعه ولا يمكن دفعه بانه الزامي لان الالزام
لا يتصور بدون الخصم لا بدعوى المطلق واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا
فانه مشقة لا حظ فيه او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يقع لا بعاد لانه
كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمته ونعمه تعالى
قيل انه يختلف باختلاف الشاكرين كالعطشان المشرف الى الهلاك
من العطش لو اعطاه احد قدحا من الماء مع كثرة الماء فانه وان بالغ
في الثناء لا تعدون استهزاء اقول انه يختلف باختلاف احوال الانعام
والمنعم ايضا لو اثنى اخذ السائر على الغير على صاحبه بعد سعيها **قوله**
لانه شكر المنعم واجب عقلا ودليلهم ان كل من انعم عليه ولم يلتفت
الى منعمه ولم يعرف بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب
الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء واستحسنوا سلب تلك النعم عنه
ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك **قوله** ومقدمة الواجب
المطلق واجب والواجب المطلق ما لا يتقيد وجوبه بشيء لو لم يكن
ذلك الشيء حاصلا لم يكن الواجب واجبا والواجب المقيد ما يكون
وجوبه مقيدا بالشيء ويكون حصوله سبب وجوبه كالزكوة فانها تجب
بالنصاب واذا لم يجد النصاب لا تجب الزكوة على المكلف بخلاف الواجب
المطلق كالصلوة فان وجوبها ليس بمقيد بالوضوء بل الوضوء مقدمة

الصلوة

فيجب على المصلي ان يتوضا ويصلي ومما ينبغي ان يعلم انهما يختلفان
بالنسبة الى امور متعددة مثلا وجوب الصلوة مقيد بالبلوغ
ومطلق بالنسبة الى الوضوء ووجوب مقدمته بالنظر الى اطلاقه لا
بالنظر الى تقييده وفيما نحن فيه وجوب المعرفة مطلق بالنظر الى
النظر وان كان مقيدا الى عدم المعرفة هذا واتحصل كل مقدور يتوقف
عليه الواجب فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا
فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق
العقلي يكون واجبا عقليا **قوله** وهو مبني على قولهم بالحسن
والقبح لانهم اثبتوا وجوب شكر المنعم به كما عرفت بما نقلنا آنفا
وبعد اثباتهم وجوب الشكر بالحسن والقبح بمعنى ان يستحق فاعله المدح
او الذم له لا مجال لان يقال من قبلهم ان يريدوا بالحسن والقبح
احد المعنيين اللذين يعترفون الاشاعرة بهما ايض فليس الجواب
ما ذكره الشارح العلامة من ان الحسن والقبح العقليين باطل عندنا
كما لا يخفى **قوله** بان عبادة الله واجبة اجماعا ان اراد العبادة
بدل المعرفة من تصرفات الشارح العلامة لان الاجماع في وجوب العبادة
اظهر قبولا اذ الكل مشغولون بها وشغلهم ظاهر عند الجميع وهو الاثر الاجماع
في وجوبها ولان تمسكهم في وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا انا وما فيهما من الاحتمالين كون لغير الوجوب وكون العلم بمعنى الظن
ينافي التمسك به فليطلب تفصيله وما عليه من شرح الجديد للتجريد
قوله بداهية بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع كيف لا
والكتب محوية بالبراهين المثبتة لوجوده تعالى فالاحتياج ثابت بالنظر

بالنظر الى من لا يعرف الواجب بالبداهة فالمنافي لوجوبه هو كون
وجوده تعالى بديهيا الى جميع الاشخاص **قوله** فالنظر في سائر
صفاته له قيل يعني ان المراد من النظر في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في
ذاته او في صفاته فكون وجوده بديهيا انما ينافي الاحتياج اليه في ذاته
ولا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته اقول تهدم برهان الاشاعرة عن
بنيانه لان العبادة لا تتوقف على معرفة الذات وقد سلمت بداهتها
اللهم الا ان يلتزم توقفها على معرفة الصفات ايض بناء على ان الذات
المقدسة انما تستحق العبادة بتحقق الصفات فيها ولعل الحق له
يفهم من هذا الكلام ان كل شخص يكون النظر في المعارف الالهية اي معرفة
كانت بالنسبة اليه نظريا يجب عليه النظر فيها وجوبا عينيا اذ لا واسطة
بين البديهي والنظري ومن لم يقدر على النظر من المكلفين داخل في هذا الحكم
فيلزم عليهم الاثم بترك النظر **قوله** منصوب للذب الذب
الدفع والمنصوب للذب الشخص الذي نصب لدفع شبهة الطاعنين
في الدين وابطال اقوالهم على المسلمين لتقرير قواعد الدين **قوله** مسافة العصر
هي عند الشافعي ستة عشر فرسخا **قوله** مسافة العدوى هي التي يمكن
المبكر اليها من الرجوع الى مسكنه ليلا **قوله** والى الله المشتكى يجوز ان
يكون مصدرا ميميا بمعنى الشكاية ويجوز ان يكون اسم فاعل وح يكون
المضاف محذوفا اعني شكاية المشتكي ويجوز ان يكون اسم مفعول بحذف
شيء اي الشكاية عن المشتكي والافضل ان يكون مصدرا ميميا لعدم الحذف فيه
ولا يجوز ان يكون الياء في المشتكي ياء المتكلم لانه يلزم ح اضافة المعرفة
الى المعرفة **قوله** معالم العلم جمع معلم اسم مكان اي مواضع العلم

قوله من عرى فاعل الصدى والانخراط عطف على الهجوم اى على الهجوم
والسعاية عطف على الانخراط وعلى تقدير كون النسخة والسعاية يكون
عطفا على من عرى قوله لم ينقل عن احد منهم ان كلفوا الظاهر
انه كلف لان الضمير راجع الى احد ثم حاصل السؤال لو كان النظر واجبا
لكان النبي عليه السلام واصحابه يكلفون العوام به ولم ينقل منهم تكليف احد به
قوله ثم علموا ايهم بالجبلة اعتقاديهم لم حاصله منع عدم تكليفهم
اياهم بالنظر لجواز افادة تعليمهم اياهم نظرا مفيدا للمعرفة ومزيلا
للشبهة والشكوك المتطرقة لعقايدهم مع ان التعليم تعليم النبي عم
واصحابه والمتعلمون الفائزون بزمانه المخاطبون بخطابه ما احسن
ما قال قوله فيض روح القدس ار باز مدد فرمايد دگران هم
بكنند انچه مسيحا ميكرد قوله غاية الامر انهم صححته لم يعنى انهم
عالمون الادلة الاجمالية التى بها تزيل الشبهة والشكوك وتحصيل
اليقين المطلوب حتى يرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين وما هو المقصود
من النظر الا هذا فالادلة الاجمالية في حكم النظر وعدم بدويهم لعدم
احتياجهم قوله قال الاعرابي لم قيل استشهاد للتعليم فان
الاعرابي علم استدلال من ممارزات ابراج على وجود اللطيف
الخبير واستشهد دلالته عليه بدلالة البعرة على البعير واثر الاقدام
على المسير قال في المواقف في جواب الايراد بان النبي عليه السلام
واصحابه كانوا يقررون العوام على ايمانهم مع علمهم بان العوام لا
يعرفون الدلائل قلنا كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فهذا الكلام يدل انه

انه تمثيل للتعليم لا انه استشهاد في الاستدلال بان الاعرابي استدل
من البعرة على البعير ومن اثر الاقدام على السير فيكون الحاصل ان الاعرابي
استدل من كذا ونحن ما نستدل من هذا انتهى اقول لكل وجهة هو موليها
ثم الانسب بحال الاعرابي ان يكون مستدلا لان التعليم من مقامات
الخواص لا يليق بغيرهم قوله قال بعض العارفين لم نقل عن الامام
الرازى انه قال دخلت مجلس سلطان محمد خوارزمشاه فرأيت في
مجلسه رجلا عاليا يظهر منه اثر الغلبة وما كنت رأيته قط فظهر انه
هو سلطان العرفاء وبرهان الاولياء الشيخ نجم الدين الكبرى قدس سره
فسألت يا شيخ بم عرفت ربك قال بالواردات التى عجزت
عن ادراكها عقول المتكلمين فسكت وما قدرت وما قدرت على التكلم
ولكن خطر ببالى اما يعلم الشيخ انى قمت اربعة آلاف دليل في
معرفة الحق وتوحيده فتفرس قدس سره بنور الولاية لخاطرى فقال
انا برئ من عالم علم ربه باربعة آلاف دليل فسقطت على قدميه وبايعته
فقال قدس سره خدارا بخدا توان شناخت عرفت ربى بربى
لا يرى الشمس بنور السراج بل يرى الشمس بالشمس قوله وما هو
فرض عين هو تحصيل اليقين قال صاحب المواقف ان الظن الغالب
كاف بالايمان وقال بعض الفضلاء اختلف اهل القبلة في صحة ايمان
المقلد قال ابو حنيفه رضى الله عنه وسفيان الثورى ومالك واحمد بن حنبل
والاوزاعى وعامة الفقهاء واهل الحديث صح ايمانه ولكنه عاص
بترك الاستدلال وعند المعتزلة ما لم يعرف كل مسئلة بدلالة
العقل على وجه يمكن دفع جميع الشبه لا يكون مؤمنا رد على المعتزلة

ان الفاروق رضي الله عنه لما فتح سواد العراق قبل هو وعماله ايمان
من كان فيها مع قلة اذهانهم وبلادة افهامهم وصرف عمرهم
في الفلاحة أقول لعل اراد صاحب المواقف ان الايمان عبارة
عن التصديق والظن من التصديق كما هو المقرر عند اهل الميزان و
والشارح العلامة نظر الى ان الايمان لا يحصل بلا اطمينان وهو
لا يحصل بالظن ولا يجمع معه وقول الفقهاء هو قبول الفاروق لا ينفع
لصاحب المواقف ولا الشارح العلامة ولا يدفع فرضيته
اليقين لانهم لا يقولون بان تارك اليقين ليس بآثم بل يقولون بالاكتفاء
بالظن الموجب لا يعتاد بهم منهم قوله ثم اعلم ان سعادة الخلق
ان يعتقدوا الحق على ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان المعتقد له
دليل حقيقي او رسمي اقناعي او قول يحسن الاعتقاد لقائله او قبول
بمجرد التقليد من غير سبب فليس المطلوب الدليل المفيد بل المدلول الحق
فمن اعتقد حقيقة الحق في الله وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر
على ما هو عليه فهو سعيد وان لم يكن ذلك بدليل كلامي فالواجب على الخلق
الايمان وهو التصديق الجازم على المراتب فان حصل للمعقول فهو مؤمن
كالعارف به قوله قلت على ما ذكروه يلزم اي من ان القصد اول
يجب شرعا وان جميع الافعال الاختيارية تتوقف على القصد يلزم
توقف القصد الى النظر لكونه فعلا اختياريا على قصد آخر فذلك القصد
ايضا لكونه فعلا اختياريا يتوقف على قصد آخر وهكذا الان كل مأمور به
فعل اختياري وكل فعل اختياري يتوقف على القصد قوله والتحقيق حل
للنقض قوله فان التصور الامر الملايم لا يريد من التصور ههنا هو العلم

هو العلم المطلق الشامل للتصديق والتصور واقسامهما قالوا الناس
في باب الاقدام والاحجام اطوع للتخيل فان المنفرد بميت في الليل
مؤمنه غفلة بانه جماد والجماد لا يخاف منه ويخوفه وهمه بانه
ينبغي ان يخاف منه حكما تخيليا غير مبني على دليل وربما يغلب
تخويفه على ايمان العقل حتى انه يرجع عنه جدا قوله الى اسباب
اختيارية لا يريد بتوصيف الاسباب بكونها غير اختيارية ان الارادة
اختيارية بل يعني انها غير اختيارية كاسبابها ثم اعلم ان القوم
بينوا ان مبادي الافعال الاختيارية اربعة أولها تصور الامر الملايم
او المنافر تصورا جزئيا سواء كان ملايمته او منافرته مطابقا للواقع
اولا والتصديق لفائدة ما مندرج فيه لان المراد التصديق الحكم
التخييلي مثل ما لنا في القضايا الشعرية وذلك كاف في الافعال الاختيارية
ولا حاجة الى الظن ثم التصور الجزئي لا يتوقف على وجود الخارجي حتى
يلزم الدور بل الواجب في التصور الجزئي ان يرتسم في الحس المشترك
صورة الشيء الجزئي وذلك قد يكون باحساس الحواس الظاهر المحسوسات
وقد يكون باعمال المتخيلة في الخيال واخذ الحس المشترك منه وثانيها
الشوق الجزئي قد يراد به ما هو اعم من الشهوة والغضب الجبلتين الغير
المقدورين والمقدورين الغير الجبلتين فانه غير جبلي وان كان غير مقدور
ايضا وقد يستعمل بمعنى الشهوة وهي مثل جبلي غير مقدور وثالثها الارادة
الجزئية المسماة بالاجماع والظاهر ان الارادة فيه كيفية نفسانية
موجبة للفعل مغايرة للشوق لان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة
وان بلغ الشوق الى الكمال كما في الزاهد المجتنب في المحرم اللذيذ عنده وربما

وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف ولان الشوق قد يتعلق بالضدين
كاشتياق النفس الحركة الى جهتين مختلفتين احدهما الى لقاء الحبيب
والثانية للغلبة على العدو ولا يتعلق الارادة بالضدين فان اريد
بالشوق الميل الجبلي وبالاجماع الميل التابع للمصلحة فلا يتوقف الفعل
الاختياري على شيء منهما بخصوصه بل يترتب على واحد منهما حين عدم
الآخر او مجموعهما حين توافقهما او على غالبهما وح لم يجعل العزم غير
الشوق اراد م الشوق الميل المطلق الراسخ بالنظر الى المقابل سواء كان
الميلان متغايرين بالنوع او بالصنف اولا والا لم يصح الحكم بتوقف
الفعل الاختياري على شيء من الشوق والعزم بخصوصه **قوله** او نفس
تاكيد الشوق اي اشتداده وقوته اشارة الى ما نقله الشيخ المقتول
وحققه حيث قال واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون
بسبب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح
بذلك بهمنيار وجدنا في بعض النسخ اذ التعليلية بدل او الترديدية
فهو لا يلايم المقام وان يلايم تحقيقه لان كون الارادة نفس تاكد الشوق
لا يستلزم ان يوجبها **قوله** ولا مدخل للاختياري الشوق والارادة
لح يعني كلا منهما لا يصلح ان يكون مأمورا به اذ ليسا مقدورين للعبد
وليس امر ثالث غيرهما حتى يتصور صدوره عن الفاعل المختار
فالقول بكون القصد اول واجب باطل **قوله** فيحتمل الخلاف
اي بما عدا القصد من المعرفة او النظر والجزء الاول منه لان الحق عند
الشارح العلامة عدم وجوب القصد كما عرفت آنفا **قوله** اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة في بعض النسخ وقع المقصود

المقصود بالذات وفي بعضها بغير الكاف فعلى الاول يكون صفة الواجبات
وعلى الثاني صفة الاول وعلى كلا التقديرين يكون اول الواجبات المعرفة
لا الفعل **قوله** ايجاب الشيء يستلزم ما يتوقف عليه الشيء بداهة ايجاب
الموقوف على صرف السبب الموقوف عليه لان ايجاب الشرع اذا تعلق بغير
المقدور يتعلق بنسبة المقدور وقد يكون بايجاب آخر غير ايجاب الموقوف
كالشرائط المقدورة للصلوة مثل الطهارة لا يخلج ويمكن ان مراد الشارح
العلامة مِن هذا الدليل اثبات وجوب القصد مع انه ابطله في اول كلامه لان
غرضه تزييف كلام السيد السند قدس سره **قوله** لا لما قيل لح اي عدم
الفرق بين السبب المستلزم وغيره لما قلنا مِن ان ايجاب الشيء لح لا لما قيل
مِن ان لح **قوله** ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط لح
لعل منشاؤه هو انه زعم التكليف بالمشروط والكل يتضمن التكليف بالشرط
والجزء بل عين التكليف بهما فالتكليف بهما لا يمكن بدون التكليف بهما
قوله لانه يستلزم لح النسخ مختلفة في بعضها لا يستلزم بحرف النفي
وهو الاظهر لانه يصير دليل لما بليه ويفهم منه محاليته بل انما المحال لح اذ مرجع
الضمير وهو محال هو المنفي في لا يستلزم ومنه ينساق الذهن انسباقا
ظاهرا الى ان المنفي وهو استلزام تحقق الملزوم لح دليل مدعى على الآخر
وهو بل انما المحال الى آخره وانما على تقدير يستلزم بلا حرف النفي فهو دليل
على بل انما المحال لح وضمير وهو محال راجع الى الاستلزام المذكور غير قابل
للجمع **قوله** ولعل ارادوا لح يريد دفع بالرد على المعتزلة مِن ان النظر
وان كان الفعل لكن العلم ليس من هذه المقولة عندكم وعند غيركم فكيف يصح
عده من الافعال المتولدة بانهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي

هو التأثير بل ارادوا به اي المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا
قوله وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه لان فعل الشخص هو التأثير
القائم به وحركة المفتاح اثر المحرك وقائمة بالمفتاح لا بالمحرك عند
استعداد التام من القابل والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف
استعداد القوابل هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست ان حصول العلم
عن النظر واجب لح لا يقال يلزم على الامام القول بالتولد لان الحكم
عنده فعل من افعال النفس لانا نقول لا يلزم من كون الحكم فعلا من ايجاب
النظر الحكم وهو لا يقول به لانه قائل بان جميع الممكنات مستندة الى
الله تعالى قوله والاصح هذا المذهب مع القول لح يعني القول
باستناد جميع الاشياء اولا الى الله تعالى وبكونه تعالى فاعلا مختارا
بنفي مدخلية الغير مطلقا والحصول بطريق الوجوب مطلقا والقول
بحصول العلم عن النظر وجوبا يقتضي المدخلية والحصول بطريق الوجوب
فالقائل بهما اي بالاستناد اولا وبالاختيار لا يجوز ان يقول بذي
بحصول العلم وجوبا بهذا قوله ح اي على تقدير حذف الابتداء وتجويز
مدخلية بعض في البعض قوله النظر صادر بايجاد الله تعالى موجب
بالمنظور فيه ايجابا عقليا كما عرفت آنفا في قوله فان بديهة العقل
حاكمة لح في الشرح بخلاف الحكماء فانهم يقولون بحصوله من النظر بطريق الاعداد
وبصدور النظر عنه تعالى بالايجاب فمحصل مذهب الامام ان الله تعالى
قادر على عدم فيض النتيجة بمنع اشتغال العبد بالنظر وترتيب المقدمات
لكن بعد النظر الصحيح يجب ان يحصل العلم بالنتيجة على انه يمكن ان يكون مراد

مراد الامام من الوجوب وجوبا لا ينافي الاختيار بمعنى صدوره عنه تعالى
بسبب الارادة وان لم يصح عدم الصدور تأمل وبخلاف المعتزلة فانهم
يزعمون حصوله بطريق التوليد وصدور العلم والنظر عن الفاعل وبخلاف
الاشعري كما قال به من حذف الابتداء في الشرح ثم اعلم ان ما التزم من
التوليد ههنا انما يحصل الله والتوليد عند المعتزلة انما يكون من فعل
العبد فلا منافاة بين ما اثبت هناك وبين ما صرح به اولا
لكن قول الامام بان العلم غير متولد عن النظر غير ملائم لظاهره قوله
ولا يلزم من ذلك لح حاصله ان حصول العلم عن النظر بحيث يمتنع
تخلفه عنه لا يستلزم توقف العلم على النظر حتى يحتاج في تصحيحه ودفع
ايراد صاحب المواقف الى توجيه السيد السند بالحذف مع انه لا ينطبق
على مذهب الاشعري بل يلزم فيه اللزوم بينهما وهو لا ينافي استناد جميع
الاشياء ابتداء اليه تعالى وكونه قادرا مختارا ولا يخالف مذهب الاشعري
لان مذهبه نفي التأثير والتوقف على غير ارادة الله تعالى بمعنى ان شيئا
لا يتوقف على شيء بل يتوقف ارادته على ارادته لا نفي اللزوم وانت خبير
بان القول باللزوم لا يجمع مع القول بعدم التوقف فان ما يلزم عن شيء
ويحصل منه عقلا لا محالة موقوف على ذلك الشيء والا لم يكن حاصلا
عنه بل يكون حاصلا معه والامام يقول بحصول العلم من النظر لا بحصوله
معه فتأمل قوله وذلك اي بيان عدم الايراد قوله يستلزم
تعلقها باعدام السواد يعني ليس التوقف بين الايجاد والاعدام
بل بين الارادتين مثلا الكل لا يتوقف على الجزء وارادة الكل يتوقف
على ارادة الجزء لكن التوقف بين الارادتين لا يستلزم عدم التوقف

بين الشيئين بل الحكم العقل بان الكل مترتب على اجزائه ترتبا عقليا بمعنى
وجد الجزء فوجد الكل وهذا هو التوقف **قوله** لا موثر في الحقيقة
الا الله تعالى لان التاثير ليس من شان الامكان بل له التاثير لكمال
النقصان بوجه القبول لا بطريق الاقتضا الا ان تاثيره في كل نوع
يوثر في بعض بلا واسطة وفي بعض بتوسط بعض توسطا لنسبة
توسط المعدات والروابط والشرائط فكل ما يعد علة وفاعلا نظرا
الى الظاهر انما هو في الحقيقة واسطة تاثير وايجاده تعالى **قوله**
وقد صرح به في الشفاء قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من
الهيات الشفاء فاذن الموجودات كلها وجودها عنه وقال فيه
وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل موجود **قوله**
وظاهر مذهب الاشعري لعله يشير الى انه يمكن التوفيق بين
مذهبي الحكماء والاشعري لعله حمل الاستناد في قول الاشعري على فرد
كامل فيه وهو الاستناد الى العلة المؤثرة والتوقف ايضا على التوقف
الحقيقي بهذا الطريق الذي ذكرناه مثلا يقول غيره الابصار
يتوقف على المقابلة والمقارنة المتوسطة وعلى الضوء وعلى تقليب
الحدقة اذا اراد منه التوقف العادي لا ينكره واذا اراد التوقف
الحقيقي بمعنى لا يمكن الابصار بدونه لا ينكره والاستناد كذلك
فان قلت ما معنى قولهم اختار الامام ههنا مذهبا آخر والظاهر
ان الشارح العلامة سر بصنعه لعدم تعرضه ويفهم من كلامه انه مذهبه
مذهب الاشعري قلنا المغايرة لا تقتضي المخالفة والشارح العلامة
رفع المخالفة بدفع كلام صاحب المواقف لا المغايرة والامام حكم

حكم بين العلم والنظر باللزوم العقلي وعنده الحصول بطريق جري العادة
كما ذكره الشارح العلامة في اول الكلام **قوله** والحق عندي
انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى يعني على قواعد الحكماء
وقوله لا مانع يشير الى هذا بل ينادي لمن له سمع وقول الشارح العلامة
مبني على مذهبهم كما لا يخفى يشهد عليه لا تغفل ولا تظن انه معتقده حاشا
ومن يسنده عن زبه لا يخشى **قوله** والسمنية منسوبة الى السومنات
وهم قوم يعبدون الاوثان وسومنات معبدهم **قوله**
وطريق العلم منحصر عندهم بالحس يعني يلزم عليهم الانحصار
لا انهم يدعون الانحصار فافهم **قوله** انكروا افادته العلم في
الالهيات واعترفوا في الهندسيات والحسابيات ويقولون انها علوم
قريبة من الاذهان متسعة منتظمة فلا يقع فيها الغلط والتخصيص بالالهيات
لكونها اظهر في عدم الافادة ويدل عليه دليلهم **قوله** من حيث الكنه
وانها جوهر او لا يشير الى ان الخلاف في تصورها بالكنه والتصديق بجوهريتها
من كونها جوهرا او لا لان التصديق بوجودها فانه بديهي لا يقبل الخلاف
قوله لان كثرة الاختلاف لا يدل عدم حصول العلم اذ غاية ما
يدل الاختلاف على ان الانظار الواقعة فيه لا يدل على حصول العلم اذ لو
حصل العلم لارتفع الخلاف ولا يلزم منه ان النظر الصحيح لا يفيد العلم
لجواز ان يوجد نظر صحيح غير تلك الانظار ويفيد العلم لم يثبت
بما ذكروا ان غير النظر الصحيح غير فاسدة مشكل وفي الالهيات اشكل
ولا نزاع فيه وان النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد هذا الجواب من الجمهور
وباقي الاجوبة من الشارح العلامة **قوله** وكون الهوية قريبا

من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه بل قد يوجب عسره كالمبصر
القريب من البصر وقال المتالهون ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه
اقرب الينا **قوله** ولا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد
مدركا كالعروض مانع على الاسهل وارتفاع مانع عن الابعد لان الاسهلية
لا تنافي عروض المانع والابعدية لا تستلزمه فافهم **قوله** لو سلم لدل
على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا بان يقال ان اقرب الاشياء
الينا هو الهوية وهي غير معلومة لنا بالنظر فما ظنك بالابعد الذي
هو الهندسيات والحسابيات هذا بعض اجمالي ويمكن ان معارضته بالمثل
والزمان وما عداه بعرض تفصيلية **قوله** قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع يعني ما يستفاد من الدليلين من الاختلاف
الدال على عدم كفاية النظر الواقع في معرفة الله والاحتياج الى المعلم
لا يدل الا على عسر حصول المعرفة او الاختلاف لا يثبت عدم
افادة النظر الصحيح المعرفة كما عرفت آنفا ولا الاحتياج في الاضعف
يثبت الاحتياج في الاعلى لما مر فتذكر **قوله** على ان كثرة الاختلاف
في الاحتياج الى المعلم دال على عدم العلم به مع انكم قاطعون فيه
قوله يعلم ضرورة ان من علم ان العالم لقائل ان يقول العالم
له مؤثر ليس من المعارف الذي الالهية لان موضوعه هو العالم
ومحموله ذو مؤثر اذ المؤثر قيد المحمول ليس شيء من الموضوع والمحمول من
الامور الغائبة عنا وان يؤدي هذا الحكم الى ان المؤثر موجود باي وجه
كان وهو من المعارف الالهية الا ان يقال هذه المادة كافية
في عدم الاحتياج الى المعلم **قوله** وان سلموا حصول العلم لهم نظرا

نظرا الى البعض منهم يعترفون بافادة النظر المعرفة بالله وصفاته لكن
العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يجعل الايمان في
الدنيا لان ما ذكر من الدليل بقوله لانا نعلم لم لا يصير حجة عليهم **قوله**
صانع العالم لم يزل ولا يزال اي دائما في الماضي والمستقبل فيكون قوله
واجبا وجوده ممتنعا عدمه دليلا عليه فلذا اخره عنه فان قلت
لم لم يؤخر لان معناه عدم الزوال في الماضي والمستقبل وهو لازم
وجوب الوجود وامتناع العدم ملزوم له قلت فعلى هذا لا يناسب
ذكره في مقام الاجمالي لان ذكر الملزوم يغني عن ذكر اللازم وذكر
امتناع العدم بعد ذكر وجوب الوجود لتوضيح وجوب الوجود والاهتمام
به تامل **قوله** كل حادث فله محدث فقبل هذه المقدمة انما تثبت
اذا ثبت استحالة علية الشيء لنفسه ولكنها ما ثبت عند المتكلمين
لان الواجب علة تامة لوجوده عندهم افيد استحالة علية الحادث
لنفسه بديهة اقول لا يلزم من علية ذات الواجب لوجوده علية
الشيء لنفسه لمغايرة الذات الوجود عند القائلين به بل يلزمهم
ان يكون الذات علة لضعف المغايرة له وركاكته من وجه آخر كما
تقرر في محله لا من هذا الوجه **قوله** فتعين الثالث اي الانتهاء
الى القديم المحدث فكما يلزم منه ازليته يلزم ابديته لان ما ثبت
قدمه يمتنع عدمه لكن ايراد الشارح العلامة على هذه المقدمة كما سيجيء
يخدش اللزوم الثاني فتامل وكذا يلزم فيه كونه علة لمعلول الاول
واما كونه صانعا للعالم كما يقتضيه عبارة المص فبضم دليل آخر
قوله فيكون حادثا وجه التفريع بالحدوث هو ان مجرد الامكان

لا يكفي عند المتكلمين اذ احتياجه الى العلة من الحدوث او مع الحدوث
شرطا او شطرا وذلك لان التقديم لح لان التاثير لا يجوز ان يكون
في حالة الوجود ولا في حالة العدم لاستلزام الاول تحصيل
الحاصل والثاني اجتماع الحدوث فهو في حالة الحدوث **قوله** لان
القديم ينافي التاثير عندهم اذ القديم غير مسبوق بالعدم فيلزم التاثير
فيه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وعند الحكماء تحصيل الحاصل
بالتحصيل جائز بل واقع وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل
وانما المحال هو تحصيل الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان
حاصلا ويحتاجون القائلون زيادة الصفات الى ان صدورها عنه
تعالى بالايجاب وان علة الاحتياج هو الامكان **قوله** فيحتاج
الى محدث فلا يكون ظرفا وقد فرضناه ظرفا هف **قوله**
ولو جوز التاثير في القديم بناء على ان الامكان فقط علة الاحتياج
وذلك على ما اختاره البعض من ان تقدم القصد على الاثر في الباري
سبحانه بالذات لا بالزمان بخلاف قصد العبد فيجوز ان يكون
الاثر قديما والاستبعاد انما نشأ من قياس ارادته تعالى على ارادتنا
فان قصدنا يتعقب من الشوق وينتهي الى وجود الفعل اما ارادته تعالى
فهي علة بنظام العالم على الوجه الاتم والاكمل فكيف يقاس عليه
والحاصل ان للمتكلمين اثبات وجود الصانع على كلا التقديرين
امتناع كون القديم ممكنا وجواز كون الممكن اثرا فاشار الشارح العلامة
الى الاول بقوله لان القديم لح والى الثاني بقوله ولو جوز لح **قوله** وجوب
الوجود عند المتكلمين ان يكون لح يجوز ان يكون صفة للماهية وصفة

وصفة للوجود **قوله** كونه عين وجوده نقل على هذا المطلب
دليل حاصله لو كان وجود الواجب زائدا لاحتاج في موجوديته الى غيره
وهو وجوده فيكون ممكنا **قوله** ومعنى ذلك ان يكون له وجود
خاص قائم بذاته لا وصفا اعتباريا لا تحقق له في الخارج بل في نفس
الامر حتى يلزم من غيبته اشكال اذ الفرد الاعتباري يلزم ان يكون
اعتباريا **قوله** يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره يعني له
تخصص بالاضافة بل بسلب الاضافة بمعنى ان ذاته بذاته فتخصص
بدون اضافة الغير لانه وجود عام تخصص بسلب الاضافة على عكس
وجود الممكنات ثم البرهان يدل على انتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب
والواجب يجب ان يكون وجوده عين ذاته كما سيحققه الشارح
العلامة من ان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لح **قوله**
المراد مبدأ انتزاع هذا المفهوم لح واعلم ان الوجود هو مبدأ الاثار ومظهر
الاحكام على ما عرفوا والنزاع ههنا في الوجود الذي هو موجودية الاشياء
به اي مصدريتها للاثار والاحكام فصدق التعريف على الوجود البديهي
العام للواجب والممكن انما هو باعتبار حقيقته العارضة للممكنات او افرادها
العارضة لها ان قيل بها في الممكنات وفي الواجب باعتبار فردها
القائم بذاته للاثار بذاته لا باعتبار عروض حقيقته او فرده فمحصل النزاع
ان مبدأيته الاثار ومظهريته الاحكام التي هي عبارة عن الموجودية في
الواجب انما هي لذاته بذاته وفي الممكنات باعتبار عروض حصة او فرد
من الوجود المطلق للممكن فالوجود المطلق وان عرض على الواجب ايضا لكن
لا مدخل له في موجودية الواجب ومبدأيته للاثار والاحكام فمحصل كلامه

في الجواب ان كلامنا ليس في الوجود البديهي بل في الوجود الذي يكون
الاشياء به مبدا الاثار ومظهر الاحكام وليس هذا اصطلاحا اخر فان
الوجود هو الذي يكون مبدا الاثار ومظهر الاحكام ولا رسم له سواه
عندنا **قوله** وفي الممكنات اثر الفاعل اختلفوا في ان اثر الفاعل
ماذا والمشهور من مذهب الشيخ والمتاخرين انه اتصاف الماهية بالوجود
لا الماهية نفسها ولا كون الماهية ماهية مثل كون الانسان انسانا
واعترض عليه بان اثر الفاعل لو كان هو الاتصاف نقلنا الكلام الى الاتصاف
فاما ان يجعل الاتصاف اتصافا فيلزم الجعل البسيط في مرتبة فالتزامه
ليس اولى من التزام غيره او يجعل الاتصاف موجودا اي متصفا بالوجود
ايضا وهكذا فيلزم التسلسل والمشهور من مذهب القدماء وعليه تحقيق الشارح العلامة
ان اثر الفاعل هو الماهية لا كون الماهية موجودا ولا كون الماهية ماهية اذ هما
من لوازم جعل الماهية فلا يحتاجان الى جعل آخر وسماه الشارح العلامة جعلا
بسيطا وجعلا ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس لا يقتضي مجعولا
ومجعولا اليه بل المجعول والمجعول اليه انما هو في الايجاد الاختراعي وهو
افاضة الاثر على قابلها وفي الحقيقة هو تاثير في بعض اوصاف الشيء
والابداعي هو التاثير الحقيقي في الشيء ويشهد عليه قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور حيث لم يقل وجعل الظلمات موجودا فاذا عرفت تحقيق الشارح العلامة
اقول المراد باثر الفاعل هنا ذات الممكن بحيثية مكتسبة من الفاعل
بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب
الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته وقوله قبل هذا او البرهان يدل على
كون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود يرشدك الى هذا المعنى وما مر

وما قيل ان كلامه هنا على تقدير ان لا يكون الماهية بنفسها اثر الفاعل لا
ليس على ما ينبغي من القائل فكيف من الشارح العلامة **قوله** قلت
القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة لا
فمعنى مبدائية الذات عند القائلين بالعينية يرجع الى كون الوجود
الخاص القائم بذاته مبدا لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين
بالزيادة يرجع الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بكونه علة له مبدا
لانتزاع ذلك الوجود المطلق فيوجد المغايرة ويكون النزاع معنويا
لا لفظيا وصرف عبارة الشارح العلامة عن هذا خلاف الظاهر
لكن تطبيق كلامه على ما قال في محل آخر من ان في هذا الكلام اي اقتضاء
ذات الواجب وجوده اعترافا بان وجود الواجب عينه وما اعتبر
انه وجود ومقتضى الذات ليس وجودا وان سموه وجودا في بادي
الراي فان الوجود هو مبدا الاثار وهو على ما قالوا هو الذات فقط
اذ لا يكون لشيء واحد وجودان بالبديهة لا ان المقتضي والمعلول ايضا او ان
الوجود هو المعلول فقط ومع ذلك يكون النزاع لفظيا انتهى يمكن بان
يتكلف ويحمل كلام الشارح على ان القائلين بالعينية يزعمون النزاع معنويا
ولو من غير شعور على ما يلزمهم من العينية ولهذا استدلوا على بطلان مذهبهم
ويحمل ترك بيان الفرق وذكر الاستدلال من طريقة من الشارح العلامة
قرينة عليه هذا كما ترى فان قلت فعلى هذا يكون مبدا الذات مبدا
انتزاع المفهوم البديهي في الممكنات والواجب فما الفرق بينهما قلنا
مبدائية الذات في الممكنات من الفاعل بخلاف الواجب تعالى وانه
بذاته ثم لا يذهب عليك قوله قلت اولا منع لكون النزاع لفظيا

وان قلت بعد ه اثبات للمقدمة الممنوعة وقلت ثانيا منع واستدلالهم
على بطلان مذهب المتكلمين سنده **قوله** بان الشئ مالم يوجد
اى مطلقا سواء كان فى ايجاد الغير او فى ايجاد نفسه لا يقال ان
الدليل المذكور لو تم لدل على ان الوجود المطلق عين الواجب بان يقال
لو كان الوجود المطلق زائدا على الواجب متصفا به فلا بد لذلك
الاتصاف من علة فان كان الذات علة لذلك الاتصاف
لزم تقدم اتصافها بالوجود المطلق على اتصافها بالوجود المطلق ولزم
الدور لانا نقول منشأ ذلك الاتصاف هو الوجود الخاص القائم
بنفسه الذى يدعى انه عين الواجب فرد عرضى للوجود المطلق كما
فصلناه سابقا من ان عروض المطلق على الواجب باعتبار فرده
القائم بذاته وهو ذات الواجب له فلا يلزم المحذور المذكور اذ لا
يجرى الدليل **قوله** وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه منها
ما اورده فى اكثر كتبه من ان معنى الموجود ان كان ما قام به الوجود
لم يمكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم
مما قام به الوجود ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة
للممكنات موجودة ايضا اذ لا فرق بين الموجودات فى كونها وجودا
ووجه الانكشاف بهذا التقرير لعل مراده ان الموجود ما قام الوجود
الا انه القيام اعم من قيام المغاير بالمغاير كالبياض بالجسم وقيام
الشئ بنفسه فالوجود القائم بنفسه موجود وهو الواجب تعالى
والوجود القائم بالغير ليس موجودا بل الموجود الغير ووجوب ذات
الممكنات من قبيل الثانى ويرشدك الى ما ذكرنا قوله فى بيان كونه تعالى عين

عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون له وجود خاص قائما بذاته
وايضا فى جواب الترديد وهو فى الواجب ذاته بذاته وفى الممكنات
اثر الفاعل وبالجملة كون الوجود قائما بنفسه وموجوديته ممكن الاخذ
من السياق كما لا يخفى ومنها قيل ان يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا
ومثل ان يصدر من المبدا اثنان ومثل ان لا يكون الصادر الاول
العقل الاول ومثل ان الايجاد فرع الوجود الى غير ذلك ويمكن
ان يكون اشارة الى دفع اضطراب الامام لانه حكم بان الوجود
فى الجميع على السواء باستدلاله على ان الوجود لا يقع على الوجودات
بالاشتراك اللفظى بدلائل حتى حكم بان وجود الواجب عارض لماهيته تعالى
كالممكنات فان اردت زيادة الاطلاع فارجع الى الالهيات شرح الاشارات
للمحقق الطوسى **قوله** لا خالق سواه يمكن ان يكون اشارة الى
مسئلتين انه واحد لا شريك له فى ذاته وانه واحد لا شريك له
فى افعاله لكن الشارح العلامة قصر على الثانى لان تصريح المص فى الاول
فيما سيأتى بقوله لا شريك له مانع من ان يكون مرادا ههنا ولان
عنوان الخالق يقتضى الثانى كما ان عنوان الاله يقتضى الاول **قوله**
فاعبدوه اى به فى الاستدلال مع كفاية ما قبله فى اثبات المطلوب
اشعار بان الامر بالعبادة يدل على خالقيته تعالى لان استحقاق
المعبودية لا يكون الا بالخالقية كما بين فى محله ويفهم من هذه الآية ايضا
لان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية ما خذه **قوله** المذكورة
فى الكتب المبسوطة منها ان العبد لو كان موجد الفعله بقدرته واختياره
ليمكن من فعله وتركه فيتوقف ترجيح فعله على مرجح وذلك المرجح لا يكون صادرا

عنه بالاختيار والا لزم التسلسل ويكون الفعل عند تحقق ذلك المرجح
واجب الصدور والا يلزم ترجيح بلا مرجح ويكون الفعل الصادر عنه
اضطراريا لا اختياريا فلا يوجد فعل اختياري اصلا واجيب
بان الوجوب للداعي لا ينافي القدرة فان القادر هو الذي تمكن
من الفعل والترك مثل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة
واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب
لا ينافي الاختيار بل يحققه ونقض بالواجب فان ما ذكرتموه جارية في
حقه تعالى ايضا وبواقي الادلة لا تطلب من الكتب المبسوطة قوله
اختراعا بمعنى الايجاد اي الاخراج من العدم الى الوجود مقارنا بمادة
او مدة او لا مقارنا لهما يريد به ان الفعل الاختياري للعبد مخلوق الله
واقع بمحض قدرته وارادته من غير مدخلية قدرة العبد وارادته فليس
لهما بالنسبة اليه الا المقارنة والمعية كسائر اسباب العادية
جرت عادة الله على ان يخلق تلك الاشياء عقيب الامور
وفي افعال العباد مع قدرته وارادتهم قوله على آخرهم التعلق
وهو مقارنة القدرة والارادة من غير تاثير ومدخلية مع الفعل فالاكتساب
معناه مجرد مقارنة تلك الصفة بدون المدخلية ولا يذهب عليك
ان قدرة العبد وان لم يؤثر ابدا المانع يمنعها عنه وهو تعلق قدرة
الله بما هو مقدور له ايضا الا ان صحة التاثير وصلاحيتها له في حد
ذاتها غير منفية عنها وكذا ارادته صحة الترجيح لاحد طرفي المقدور
غير منفية عنها قوله وليس كسبا له تعالى قبل العدم كونه وصفا له
تعالى آقول هذا سهو وضمير له راجع الى العبد لا الى الله تعالى ومعناه ان قدرة

ان قدرة العبد ليست كسبا له لان الكسب عبارة عن مقارنة
قدرة العبد فعله والشيء لا يقارن مع نفسه قوله بمجموع القدرتين
لح قيل يمكن ابطاله بانه يلزم عجز الواجب فان قدرته متعلقة بذلك
الفعل بالاحتياج الى الآخر وهو قدرة العبد يستلزم العجز فلا ينقض
بجعل القادرين معا حسبه بعد كل واحد منهما وحده لحملها لانقسام
القوة وعدم انقسام القدرة والتعلق آقول هذا القائل قول
الشارح العلامة ههنا على ما في رسالته المعمولة لتحقيق افعال العباد
من ان مذهب الاستاد ان يكون المؤثر هو قدرة الله وقدرة العبد
شرط وآلة لتاثير تلك القدرة وقال ما قال لكن الظاهر من كلام الشارح
العلامة في هذا الشرح كما اختاره السيد الشريف ان مذهب الاستاد
هو ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما
مؤثرا استقلالا وح يلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد فلا محال القول
هذا القائل واما اختلاف القولين فمحمول على اختلاف الآراء في مذهب
الاستاد وكانه تنبه عليه هذا القائل وشرع في تصحيح كلامه في حاشيته
الجديدة بما لا يتم الكلام ولا يصلح للمرام من رام جده فليطلب من جديده
قوله حاصله لقدرة العبد وحدها استقلالا واختيارا
يريدون ان المؤثر القريب هو قدرة العبد بترجيح ارادته لا غير وقدرة
الله تعالى وارادته من الاسباب البعيدة وليس لها سوى العلية السابقة
اذ القدرة المؤثرة والارادة المرجحة للعبد على رأيهم انما يقعان بمحض
قدرة الله تعالى وارادته ثم انهم انما ارتكبوا هذا المذهب والتزموا تعدد
الخالق لامور منها التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصعود الى العلو

هذا بالنظر الى عدم كفاية قدرة الرب كما هو الظاهر
من عبارة الاستاد واما على تقدير الكفاية مع تاثير
قدرة العبد فيلزم توارد العلتين
سحـ

والساقط منه بان الحركة من المختار والصاعد يستند الى الدواعي والاختيار
بحيث لولاهما لم يصدر منهما الحركة بخلاف الباقيين اذ لا يدخل في
شيء منهما للارادة والاختيار لا يخفى ان التفرقة ضرورية لكن لا يستلزم
تاثير القدرة بل يستلزم وجود الارادة في الاول وعدمها في
الثانية الا ان التفرقة بين ما اذا اردنا الانتقال الى مكان وحركنا
احدا اليه على وفق ما اردناه وبين ما اذا تحركنا بانفسنا اليه
يشكل لوجدان القدرة فيهما في الحالتين ويمكن التفرقة بوجود تعلق
التفرقة في الثاني وعدم تعلقها في الاول وان لم يؤثر او نقول ان القدرة
في الثانية تتعلق على سبيل الكسب وفي الاولى لا كسب تامل قوله
بكونه طاعة ومعصية من الاوصاف التي لا يوصف بها افعال الله تعالى
وهذه الاوصاف عنده صفة زائدة على اصل الفعل يتعلق العبد بها
كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى
وتاثيره وكونه طاعة او معصية بقدرة العبد وتاثيره قوله
يلزم عليه ما يلزم على المعتزلة لان وقوع الاوصاف بقدرة العبد استقلالا
وقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا اذ الوصف
كالموصوف شيء وممكن قوله بل ارادة بقدرته مدخل ان قلت
ان اريد بالمدخلية الكسب فهو مذهب الاشعري وان اريد بها
التاثير او المعاونة فيلزم عليه ما يلزم على المعتزلة اذ الاستناد قلت
الكسب عند القاضي الوصف وعند الاشعري قوله فهو بالنسبة
الى العبد طاعة او معصية بمجرد قدرة العبد فيه اي في الوصف اقول
لا يبعد ان يراد بمدخلية قدرة العبد تاثيرها المقهور بحيث تاثير قدرة

قدرة الرب بحيث لولاه لتمكن العبد بها على الاتيان كاضاءة السراج
اذا لم يقارن بنور الشمس فاعل للحوادث كلها وافعال العباد من
الحوادث فلا يكون لقدرة العبد وارادته مدخل فيها كما لا يكون
لهما مدخل في ذوات الحوادث قوله فان ائمتنا هلوا في تعاليمهم
بتسميتهم الشرائط والمعدات بالعلل تقريبا لفهم المبتدئين قوله
لما استوه اشارة الى ان كونه تعالى فاعلا للحوادث كلها مسئلة
من مسائلهم قوله علة الوجود على كلا المذهبين كون متعلق الجعل
ماهية وكون متعلقه الاتصاف قوله ما هو مبرى من وجه من معنى
ما بالقوة اذ الكامل هو الذي لا يكون له صفة متوقعة وحالة منتظرة
قوله والله الرامي يدل على التوحيد لان المراد من الرامي الموجد
وحصر الايجاد المستفاد من تعريف الخبر حصر الخالقية كما عرفت
قوله واين المفر يخرج منه التسليم والرضا كما يدل عليه قول
المرتضى كرم الله وجهه حيث سمع هذا الكلام قال ففروا الى الله اذ لا
يجامع فراغ الشيء مع الفرار حقيقة فمعنى كلامه لا مفر ولا ملجا منه
فيجب التسليم والرضا بقضائه قوله يشعر بذلك اي علة الوجود
هو الله تعالى واثبات الوسائط والالات لا ينافيه وان يستلزم
توقف بعض الاشياء على بعض لعدم التاثير فيها كما عرفت قوله
فلا يستحق الثواب والعقاب حاصله ان الكتاب والسنة مملوان
من تمكين عما نهاهم عنه ومن انه تعالى يطالبهم يوم القيمة بانكم لم تفعلوا
ما امرتكم به ولم فعلتم ما نهاكم عنه ولولا انهم يكونوا خالقين لافعالهم
لم يتمكنوا من الاتيان بها لكان مطالبتهم يوم القيمة من قبيل المواخذ تحكما

بما لم يفعله اصلا وانت المواخذة لاجل مظهريته للافعال فهو ايضا
باطل لان المواخذة انما تتحقق باصدارها لان المظهرية ليست اختيارية
وانت خبير بما قلنا آنفا من تحقيق معنى مدخلية قدرة العبد يندفع
هذا السؤال اذ التاثير المفهوم من العبد يكون كالتمكن صالحا بصير مدارا
للثواب والعقاب والمدح والذم والتكليف والتاديب والبعثة
والدعوة حق ومبني عليه **قوله** والجواب القدرة لا تستلزم التاثير
بل ما هو اعم منه وهو الكسب وقد عرفوه بتعلق القدرة بالفعل لا على وجه
التاثير وقيل المراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى
وارادته الفعل في العبد من غير ان للعبد هناك تاثيرا او مدخلا في وجوده
سوى كونه محلا له وعلى كلا التقديرين يعلم وجه من التفرقة بين افعال
الاضطرارية وافعال الاختيارية كحركة المرتعش وحركة المختار لوجود
الفارق وهو الارادة فان حركة المرتعش حصلت من غير ارادة
وحركة المختار حصلت بها فالارادة ان كانت صفة مخصصة لاحد
المقدورين بالوقوع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان مخصصة لاحد مقدوري
الله تعالى بالوقوع بان عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت باحد
طرفي الممكن يوجد ذلك الطرف وان كانت عين القدرة او مستلزمة
بها فلا اشكال **قوله** بان القدرة الخ وبان القدرة من شانها
التاثير بخلافه **قوله** ولا يستلزم العلم فان كل احد يعلم ذاته مع
انها ليس اثرا ومكسوبا له **قوله** واما استحقاق الثواب الخ
لا يخفى عليك بان ما لزم على الاشاعرة في خلق الافعال فقد لزم على
المعتزلة ايضا في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء وذلك ان الله تعالى يعلم

يعلم الاشياء كما في نفس الامر وافعال العباد منها ولا تبدل في
علمه كما قال الله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا فان احد طرفي علم الله
واجب والآخر ممتنع فلا بد ان يتحقق التكليف بشيء منهما فضلا عن المطالبة
يوم القيمة وقال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الامام
ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه ايرادا
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لجميع الصفات الصفة والوصف مصدر والتاء
عوض عن الواو فرق بينهما وقيل ما قام بالواصف وصف وما قام
بالموصوف صفة وذهب بعض الى الترادف بينهما **قوله** وانت تعلم
انه كلام خطابي بل شعري قيل فان اولوية كون الشيء منفرد محل تامل
فان اثبت بالدلائل المذكورة للتوحيد فتلك الدلائل كافية في اثباته
فلا حاجة الى ما ذكر ههنا اقول الظاهر من قوله استدل على وحدة الواجب
له في اثبات وحدته تعالى الاتصاف بجميع صفات الكمالية بحيث
يكون منفردا به لا في اثبات وحدة الذات فقط وقوله والواجب
يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك ينادي على انه
لا يكون له مشارك في اعلى مراتب الكمال الاعلى انه لا يكون مشارك
في الذات فقط ولان المقام في اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال فلا معنى
للتعرض في اثبات توحيده فقط من غير تعرض الى غير صفاته ثم التفرد
بجميع صفات الكمال ليس في مرتبة الاتصاف بها الخ في كونه اعلى مراتب
الكمال جلي لا يخفى على احد والاول خفي بمعنى لا يظهر علينا ثم من الاستدلال
على هذا المطلب ان العقل حاكم بان العالم على هذا النمط البديع والنظام

المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنفوس المستحسنة لا يكون
بغير اتصاف صانعه بجميع صفات الكمال ومنها ان اضداد الصفات
الكمالية نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنها ومنها ان الشرع قد ورد
باتصاف الواجب بجميع صفات الكمال والحق ان العقل اذا لاحظ
معنى الوجوب يحكم بان موصوفه واحد من جميع الوجوه متصف
بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص مؤثر في الكل بلا
واسطة اذ الحساب والسموات لا تقدح في وحدته ولا يمنع
استقلال تأثيره في الكل على ما هو المقرر في محله وسيجيء مناوجه آخر
بعونه ما نظره **قوله** والاختلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في
كونه تعالى عالما له اي في الاطلاق بانه عالم وقادر له والا اختلافهم
في معانيها كالاختلاف في العينية والغيرية متحقق كما ستعرفه
قوله محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتايجها وبهذا يندفع
ما ذكره حجة الاسلام من العلم عرض يستدعي موصوفا فالقول بان المبدأ
الاول في ذاته علم الحال انه قائم بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض
قائم بنفسه **قوله** فلا بد لهما اي علة فاعلية لانها هي ضرورية
لكل ممكن واما غيرها فليس بضروري في كل ممكن وايضا السباق وهو قوله
الى الموصوف لكانت ممكنة لاحتياجها والسياق وهو قوله يلزم ان يكون
البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا ما نعان عن ان يكون بالعلة مطلق العلة لان
الاول يدل على ان الامكان انما يثبت بالاحتياج الى العلة الفاعلية وهي
الموصوف فيكون دعوى لزوم العلة مطلقا بسبب الامكان مستدركا
والثاني لا يكون الا على تقدير كون العلة الذات وهي لا يكون الا علة فاعلية **قوله**

قوله فيكون ناقصا بالذات ومستكملا بالغير بل يلزم ان يكون
ممكنا لاحتياجها الى الصفات والاحتياج مطلقا يوجب الامكان عندهم
قوله وهو واحد من جميع الوجوه فلا يكون لكثرة قبل يجوز ان يصدر
عنه اولا صفة كالحيوة ثم يصدر عنه بواسطتها صفة اخرى على ما
قالوا في صدور العالم عنه فلا يلزم المحذور وهو كون الواحد من جميع الوجوه
من حيث انه كذلك مصدرا للامور متكثرة لقائل ان يقول يلزم على
هذا الاستكمال بالغير وهو محال مطلقا سواء كان ذلك الغير صادرا
عنه او غير صادر ثم الصادر سواء كان قائما به او غير قائم لان الاحتياج
الى محتاجه اشد استحالة من غير احتياجه الى غير محتاجه فتامل وتمكن
ان يقال من جانب المعتزلة بل من الحكماء انهم ذهبوا الى انه تعالى عالم باعتبار
قدرة من جهة ارادة من حيثية وهكذا او هو التجويز لصدور الكثرة عنه او يستلزم
له اذ الحكماء اتفقوا على ان نتايج الصفات معلول للذات فلم لا يجوز
القائلون به لا يعترفون بها ولا يلزم عليهم مخالفة الدليل لانه غير سالم
عن النقض كما سيجيء الاشارة اليه اذ يجوز ان يكون لذات واحدة
من جميع الوجوه خصوصية مع امور متعددة لا يكون فيصدر عنه تلك الامور
باسرها لا بعضها دون بعض على ان الاعتراف بهذه المقدمة لا يتيسر
للمعتزلة لانه يلزم منه ان لا يكون الباري تعالى مستقلا في خلق السموات
والارض وهم ليسوا قائلين به فتدبر **قوله** ان يكون البسيط الحقيقي
فاعلا وقابلا معا قالوا في بيان استحالته ان اعتبار كون الشيء فاعلا
غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كانا واحدا لكان كل فاعل فاعلا بلا فعل وكل
قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما فاعلا وبالاخرى

فاعلا فان دخلا او احدهما في ذاته لزم تركبه وان خرجا او احدهما
لزم التس لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى نقضيه
هكذا الى غير النهاية قيل يثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد
على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة اقول يرد على الثاني
ما سبق آنفا فيطعن **قوله** من يقول بان العلة الاحتياج هو الحدوث
يبغي القديم الممكن فانهم يقولون بان الصفات قديمة ولا يقولون بانها
ممكنة وان لزم عليهم امكانها فلهم منع امكان الصفات لا لهم قبول مع
منع احتياجها الى الذات فانه مكابرة صريحة لان الامكان عبارة عن
تساوي الطرفين فلا بد لها من مرجح وحاصله لانه ليس هذا القول من
جانبهم قال السيد في شرح المواقف الاشاعرة كافة زعموا ان
الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته تعالى وهي قديمة فهم بين ان
يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى
الغير والاول باطل فتعين الثاني انتهى اقول يظهر من كلام السيد انهم يعترفون
بالقديم الممكن واستناده الى الغير مع انهم من المتكلمين القائلين
بان علة الاحتياج هو الحدوث لعل الشارح العلامة بنى كلامه على
الفرق بين ما يقولون وبين ما يلزم عليهم وكلام السيد مبني على ما
يلزمهم **قوله** كيف واحتياج هذه الصفات الى العلة واحتياجها
الى الموصوف بديهي لا يمكن انكاره وقوله فالقول بان الصفات قديمة
مع عدم احتياجها قول متناقض في نفسه الخ بالتفريع على ما قبله تزييف
بقول القائل وهي قديمة لا تحتاج الى علة وحاصله انه متناقض في نفسه
ومناقض لقاعدتهم فلا يصلح ان يكون مسموعا فضلا عن ان يكون كلاما منهم

من قبلهم فاذا عرفت مراد الشارح العلامة عرفت اندفاع ما قيل
من ان الصفة مع القوم تنافي القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم
احتياج الصفة **قوله** لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة رده
الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف
اليه فالواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول
اذ اتصافه بعد ما يصدر عنه فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على شيء
والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه
قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح
لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان
يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة الثاني ان يعتبر له
تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد
صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده
قوله فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد استدلوا
عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له
هذا الاختصاص مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول عنه اولى من صدور
غيره ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه
باحدهما يستلزم عدم اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فاذا اقتضى ان
استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما
وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره
لا ذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات حتى
يكون من احد الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر دون

واما اذا كان الصادر امرا واحدا فيختار ان الذات بذاته مخصص بهذا
الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور ح وفى هذا الدليل ما مر من انه يجوز ان يكون
لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة فتذكر **قوله** وانت
تعلم بان هذا المشار اليه كون الواجب علة للصفات **قوله** اذ ايجادها
بالاختيار غير متصور يعنى الصفات التى يتوقف عليها الاختيار كالعلم
والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادى للافعال الاختيارية وذلك
لان ايجاد الشئ بالاختيار فرع الارادة والقدرة وهما فرع العلم
فالثلثة متقدمة على الايجاد بالاختيار فلا يتصور ان يوجد واحد منها
بالاختيار والا لزم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل لان العلم المتقدم
على ايجاد العلم بالاختيار ان كان عين العلم الذى وجد بالاختيار لزم تقدم
الشئ على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه فان كان موجودا بالايجاب
فهو المطلوب وان كان بالاختيار لزم ان يتقدم عليه آخر وهكذا فيلزم التسلسل
وكذا الحال فى الارادة والاختيار **قوله** تخصيصا للقاعدة العقلية
وهى انه سبحانه فاعل مختار للعالم وهو ما سوى ذاته وصفاته لا انه فاعل
مختار مطلقا والا يلزم التخصيص كما لا يخفى **قوله** لان القاعدة لا تشملها
لخروج الصفات من العالم هذا الاستدلال على الاختيار من الحدوث واما اذا
استدل عليه من اتقان الافعال واختلافها فلا شك انها تشمل الصفات
لانها من الافعال المتقنة المختلفة فيلزم ما يلزم من التسلسل والتخصيص
قوله ولو سلم اى شمول تلك القاعدة للصفات **قوله** فالعقل
يخصص القاعدة اى قاعدة كونه تعالى فاعلا مختارا على الاطلاق بما عدا
الصفات اعنى العالم بالبرهان الذى اوجبه **قوله** كما تخصص الحكم
بزياده

بزيادة الوجود له بمعنى انه يظهر عند العقل منه اى فى البرهان ان القاعدة
التى يدل الدليل عليها غير مشتملة على ما اوجبه هذا البرهان لان العقل
اذا لاحظ احواله واحوال الحوادث يحكم على ان الوجود والتشخص وساير
الصفات زائدة على الذوات مطلقا ثم اذا لاحظ احوال الواجب
فيحكم على ان الامور المذكورة فيه غير زائدة بل عين ذاته تعالى اقول
لا يخفى ان ما ذكره يكون من قبيل الاستقراء الناقص فكيف لا يستقيم به
بالنسبة الى المطلقة ومن قبيل التام بالنسبة الى المخصصة ومعنى ان
العقل يخصص القاعدة انه يحكم على انها ليست على اطلاقها بل مخصصة
معتقدة من حيث ان الدليل او الدلائل الدالة عليها لا تدل على اطلاقها
بل على تخصيصها وبعدها وذلك الحكم من العقل يكون بسبب البرهان
لاح له مثلا فيما نحن فيه الدليل الدال على انه تعالى مختار هو الحدوث ويدل
على انه تعالى فاعل مختار للعالم اذ البرهان الذى لاح للعقل يدل على انه تعالى
موجب فى صفاته وبسبب هذا البرهان يحكم العقل على قاعدة الاختيار
بانها ليست على اطلاقها كما يحكم بتخصيص قاعدة زيادة الوجود والتشخص
والصفات بالبرهان الدال على عينية الامور المذكورة فى الواجب تعالى
فعلى هذا التخصيص وتصحيحه قيل انما يكون تخصيصا لو سلم جريان دليل الزيادة
فى الواجب ايض وحكم بالزيادة بهذا الدليل فى غير الواجب وخصص ح
الواجب لكنه محل تأمل ويبين وجه التأمل فى حاشية الجديدة وقال
كيف لا ولو كان كذلك يكون الدليل منقوضا بتخلف المدعى عنه فى
مادة الخارج عن القاعدة وكذا من كذا من الاقوال التى لا طائل تحتها
ومنشأه الغفلة عن معنى تخصيص القاعدة بالعقل كما بيناه آنفا

في التعريفات التخصيص هو قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به
قوله اشار اليه بقوله متصف في التعريفات الاشارة هو الثابت
بنفس الصيغة من غير ان يسبق له الكلام فزيادة الصفات تثبت بعبارة
المتصف لان المتبادر منه ثبوت الصفة القائمة بالموصوف
قوله لانه ارادة نفي العينية قيل كون المراد هذا لا يفيد
الاشاعرة ههنا في العبارة لا في الارادة لان زيادة الصفات
تفهم من عبارة الاتصاف كما قررنا والارادة تدل على قصدها ولا يلزم
منه دلالتها على الاشارة بمعنى انها تؤخذ منها حتى يلزم كونها
في الارادة ثم اقول ارادة المتصف نفي العينية يعلم من ايراد قوله
المتصف بجميع الصفات التي تثبت به زيادة الصفات على ما بيناه
آنفا اذ لو لم يرد نفي العينية لم يأت بكلام فتثبت زيادة الصفات
في هذا المقام والحق ان الاشارة في العبارة والعبارة تدل على
الارادة قوله بناء على ما قيل تعليل الارادة نفي العينية تطلق
على مثل عينية الحيوان الناطق للانسان وهي عينية حقيقية وعلى مثل
العينية التي بين العمى والاعمى بمعنى انه ليس له وجود مغاير لوجود ومثل
البياض والابيض فهو عين له بمعنى انه ليس هناك موجودات في
الخارج بل موجود واحد يؤخذ منه هذان الاثنان اصالة وانتزاعا
ومثل العينية التي من الصفات والواجب على ما هو ذهب اليه الحكماء فانه
لا وجود للصفات في نفسها ولا قيام ولا انتزاع ايضا مثل الانسان
والبياض والعمى والمراد ههنا هو الاخير كما صرح الشارح العلامة به اذ
نفي العينية بالمعنى الاخير او على اطلاقها لا يحتمله المقام فان قلت نفي

نفي العينية بهذا المعنى لا ينفي مذهب المعتزلة لان الصفات عندهم من
الاعتبارات العقلية قلت الاتصاف الذي يريده المص على ما بيناه
من دلالته على زيادة الصفات ينفيه مع انه يكفي لصحة كلام المص ان يكون
رد القوم واحد من المخالفين لكن الاولى للشارح العلامة ان يقتصر
على نفي العينية وترك تعليلها او يذكر في التعليل العينية في مذهب
المعتزلة ايضا قوله استدل القائلون بالغيرية بمعنى انها قائمة
بذات الله زائدة عليها والقيام يقتضي المغايرة بمعنى جواز الاشارة
الى احدها بدون الآخر تحقيقا كما في العرضيات او تقديرا كما في الصفات
القائمة بالمجردات ثم اعلم ان صاحب هذا المذهب لا يثبت
الغيرية بمعنى صحة الانفكاك لانه معترف بان الصفات لا تنفك
عن الذات كما يشعر به قول الشارح العلامة ألا ترى ان القدرة قد تزول
فمحل الغيرية للاشعري يكون في مجرد انه لا يقول الا هو ولا غيره والاشعري
يقول به قوله وليس معنى العالم من قام به العلم صدق الحداد على
ما يصدق عليه انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وكذا المشمس
على الماء بسبب نسبته الى الشمس وكذا الاعمى والممكن مع ان العمى
والامكان ليسا موجودين في الخارج وامثالهما يدل على صدق المشتق
على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به لا وجوده في الخارج نعم
ارباب اللغة وضعوا ما اشتق الفعل لمن قام به الفعل وهذا الضابطة
عليها ولم يلتفتوا الى النادر كما هو دأبهم ولا يلزم منه القيام في الكل
سيما المشتقات التي دل على امتناع مبدئها البرهان قوله هذا انا
وكذا انوانا وزنده لكن احتمال المنادى فيها قائم وفي الثاني ظاهر وهو قوله

قوله بان نفي العينية بديهي اي علمنا بان الصفة لا تكون عين
الموصوف بديهي فيه اذ لا يلزم من تعينها نفي العينية التي يدعيها
الحكماء لان معناها عندهم كون الذات نائبا مناب الصفات
اي يترتب على الذات ما يترتب على الصفات في الممكنات من الانكشاف
والايجاد والتخصيص وغير ذلك ولذا قيل ان مذهبهم نفي الصفات
واثبات غاياتها اللهم ان يقال استند الالهي بانها لا هو ولا غيره بعد
اثبات الفلاسفة الصفات كما يستفاد من كلمات بعضهم
قوله نفي غير المنفي من نوعه الضمير راجع الى ما ذكر في الامثلة
مما اضيف اليه لفظ غير كزيد وغيره رجال في المثال واطلاق المنفي
عليه لكونه مدخولا للغير اذ فيه معنى النفي وان كان غير مقصود منه
النفي ههنا وح هو اي مدخول غير منفي بغير او باعتبار انه منفي الحكم
السلبي السابق وهو ليس في الدار في المثال والمراد بغير المضاف الى المنفي
نوع المنفي ومن نوعه بيان له والمعنى نفي غير الذي هو اي نوع المنفي
ما وقع مدخول لفظ الغير ومن متعلق بنفي والمراد بغير المنفي ما ثبوت لزيد
كالحصول في الدار في المثالين والمعنى نفي المثبت لزيد كالحصول مثلا
من نوعه فان الحصول مثبت لزيد ومنتف من نوعه ويحتمل ان يكون من بيانية
لغير المنفي فيكون المنفي نفي نوعه واطلاقه غير المنفي عليه باعتبار ان النوع
غير منفي عن فرده وثابت له ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى المنفي والمراد
من المنفي التقادير والمراد من ليس في الدار غير زيد ليس في الدار انسان غير زيد
وكذا من ليس فيها عشرة رجال ليس انسان غير عشرة رجال الا ان ليس فيها
غيره مطلق وانظر بالتامل الى مقالات المجيبين في هذا المحل خذ ما صفا ودع ماكدر

ماكدر قوله والا اي لو لم يكن المراد نفي غير المنفي من نوعه بل كان
نفي غير المنفي مطلقا لزم الخ وهو مما لم يرض به العاقل قوله اذا
فرضنا جسمين قديمين لا خصوصية لهما اذ يمكن ان يفرض جوهرين
قديمين بل عرضين قديمين قوله مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الآخر وذلك لما قالوا من ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله
جاز انفكاكهما في حيز وعدم فالجسمان ينفكان في الحيز ضرورة امتناع
تداخل الجواهر وكذا الجوهران واما العرضان فلامتناع قيام العرض بالعرض
على ما قالوا لكن جواز قيامهما في محل واحد يخدشه فتامل قوله ما ثبت
قدمه امتنع عدمه دليلهم ان الموجود في الازل لا يتوقف على شرط حادث
والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث اولى بان يكون والمقدر
خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث كان جملة ما يتوقف عليه وجوده
حاصلا في الازل فيمتنع زواله بوجوب وجوده بعلته واجيب بانه لا يلزم
من عدم توقف القديم على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا
بعدم حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه فيزول
كذا في حكمة العين وشرحها قوله بل لعدمهما يشير الى ان هذا الجواب
مبني على عدم فرض الملازمة بينهما فلا تغفل قوله لقرب احدهما من
الآخر وموجب هذا القرب الذي يترتب عليه امتناع الانفكاك
ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة وان كانت دائمة فان الدوام لا يستلزم
الضرورة وفيه بحث لان الدوام بين الشيئين لا يكون اتفاقية على ما
قرروا فيجب ان يكون بعلة والمعلول عند وجود العلة ضرورية والنفاد
والشعور قوله اورد على التعريف المختار اي المغير قوله لامتناع عدم

البارى وتخيره ايضا ولم يتعرض الشارح العلامة له اكتفاء لاطراد
الاول في الكل **قوله** بل بالعلة والمعلول مطلقا الظاهر انه قيد
للمعلول فقط **قوله** فيلزم ان يكون الكل والجزء الخ فيجعل ما بعينه
كالحمل في المذكور اي السابقة جامعة **قوله** بان يتعقل وجود
كل منهما بدون وجود الآخر يعني يتعقل انفكاكهما في الوجود الخارجي
قوله والجزء بالنسبة الكل الاولى الكل بالنسبة الى الجزء
لان وجود الجزء بدون وجود الكل يتعقل الا ان يراد من الجزء الاخير
والجزء من حيث هو جزء **قوله** في التعريف قيد عدم اختير
يريد بهما المفهوم المردد فان القيد بعد الترديد انما هو المفهوم المردد
وذلك اوردها ههنا بعد القيد معا وعبر عنه سابقا بلفظ غير
ولم يقل زاد قيدا آخر فكانه ترك قيد العموم في تعريف الاشعري
واحد المفهوم المردد بدله فاذا حذف هذا القيد يكون معنى التعريف
الغيران الموجودان اللذان جاز انفكاكهما في التعقل فيندفع الايراد
المذكور عليه بهذا الجواب لكنه لا يكون تعريف الغير بل يكون تعريف
الاشعري فقط فصرح بان كلام السيد انه يصلح جوابا عن الايراد الوارد
على تعريف الشيخ ولا يصلح جوابا عن الايراد على تعريف المعتزلة وكلام
الشارح العلامة عليه فيما سيأتي بقوله قلت انه لا يصلح ان يكون جوابا
عن الايراد المذكور على تعريف الشيخ ايضا ثم اعلم ان هذا الجواب يكون
جوابا من الجسمين القديمين ابتداء على تقدير وجودهما **قوله** بدون
ان يتعقل العالم كذلك اي معدوما او متحيزا اذ وجود العالم بدون وجود
الصانع لا يتعقل وكذا تعقل وجود الحيز للباري بدون تحيز العالم ضرورة كون

العالم متحيزا هذا الكلام على مذاق المجيب والمورد عونا للمورد وردا
على المجيب والمراد ما ذكرنا آنفا لا على مذاق المعتزلة اذ يفهم من كلامهما ان
الانفكاك سطر بين الشيئين يحصل بوجود الحيز لاحدهما بدون حصول
الآخر فيه سواء اتحد امنه اولم يتحد امنه بان يكون لكل منهما حيز وعند
المعتزلة يحصل الانفكاك في الحيز بتعدد الحيز ايضا لان عدم الانفكاك عنده
عدم الاتحاد في الحيز وذلك يحصل عند تغاير الحيزين ايضا وبه يدخل
في التعريف الجسمين القديمين على زعمه فكون العالم متحيزا عند كون الواجب
متحيزا عند العقل لا يستلزم انفكاكهما حيزا في التعقل عنده بل عندهما
كما لا يخفى وكلام المحشين في هذا المحل مختل فعليك بالتأمل لعلك تجد ما لم اجده
قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الآخر مثل هذا الكلام منه
قدس سره مناف بظاهره لما حقق في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن
تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع
بقاء ملزومه فان المحال ههنا هو المقصود دون التصور واما في الجزء والكل
فكلاهما محال والسبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن
تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور شيء منفكا عن نفسه بخلاف
عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما انتهى
اقول ان جواز تعقل وجود شيء دون وجود الآخر لا يكون الا بوجودين
فيهما وكل ما يكون كذلك لا يكون عدمه عين عدم الآخر في الواقع هذا اذا كان
التعقل مطابقا واما اذا كان اعم فيجوز تصور عدم الجزء مع بقاء الكل
في الخارج غايته انه غير مطابق للواقع فكلام السيد منهما تعقلا مطابقا
او غير مطابق يدفع المنافاة بين كلاميه وهم مقالات الشارح العلامة

في حاشيته على شرح المختصر لابن الحاجب وعلى حواشي السيد عليه قد اختلف
في ان عدم الجزء حيث كان جزءا هل عين عدم الكل ام سبب له فذهب
الشارح اي شارح المختصر الى الاول وسماه الفاضل اي السيد قدس سره
فيما بعد تحقيقا وفيه بحث لان وجود الكل غير وجود الجزء بالاتفاق والصفة
الواحدة بالشخص لا يجوز ان يتصف به كل من المتغايرين فالارتفاع الواحد
بعينه لا يجوز ان يتصف به وجود الجزء والكل فلا يكون عدم هذا عين عدم
ذلك واختار الشيخ بان عدم احد الاجزاء الكلي سببا لعدم الكلي
الجزئي لان كون الكلي علة للجزئي انما يستحيل في الموجود لوجوب كون العلة
ارجح في التحصيل من المعلول ووجوب كون علة الموجود موجودا والكلي
من حيث هو كلي غير موجود بخلاف العدم فان علته لا يجب ان يكون موجودة
وفصل في تصحيحه فارجع اليه قوله قلت هذا الجواب غير صحيح على
تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا هذا مبني على حمل كلام المجيب على ان
جواز الانفكاك في التعقل تجويز العقل انفكاكهما في الخارج وهو المتبادر
من جواز الانفكاك وهو المفهوم من تعريف الاشعري ايضا لان صحة عدم
مع عدم وجود الآخر ظاهر في المنفكين في الخارج قوله وسببه
ان يكون الشيخ من التعريف اي التعريف المنسوب اليه المذكور في الاول قوله
ذلك المشار اليه التعريف الثالث اي الغيران هما اللذان باعتبار او عدم
الاستلزام المفهوم من التعريف لان مؤداه هذا الحمل صحة عدم احدهما مع
وجود الآخر على استلزام عدمه عدمه فان قلت فعلى هذا يكون التعريفين
واحدا فما معنى ولو عرف الغيران قلنا لاظهار عدم البعض لخروج
الجسمين القديمين ودخول الجزء والكل ولظهور السلب الكلي في الثاني لو وقع

لو وقع احد في سياق النفي قوله فلا يرد الا البعض المذكور بقوله
ولكن لح وهو مشترك الورود على تعريفي الشيخ والمعتبر قوله
تحقيقا او تقديرا اي اللذان لم يتحدا في الاشارة التحقيقية والتقديرية
كالاعراض في الاجسام وكالاعراض في المجردات واعراض الاجسام متحدة
في الاشارة التحقيقية لانها قابل للاشارة الحسية بان يقال لها
ههنا او هناك ولو بالعرض او سطحيا او جسميا فيكون مشارا اليها
بالذات اذ انطباق طرف الامتداد مدار الاولية في الكل كما يكون التحيز
بالذات في الاول واعراض المجردات متحدة في الاشارة التقديرية
اذ المجردات لا تقبل الاشارة الحسية تحقيقا فيقدر الاشارة فيها فيتحد
مع اعراضها اذ العروض سعي الاتحاد وقوله تقديرا ليدخل مثل الباري
والعالم واللازم مع الملزوم ويخرج صفات الله تعالى اذ على تقدير زيادتها
عارضة له تعالى بخلاف العلة مع المعلول واللازم مع الملزوم قوله
ولا مدخل في ذلك للجزء والكل اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما
ويلزم منه تعدد القدماء قيل فيه وان لم له جزء لكنه له كل قديم فانه كما
اذا تعدد القدماء بتعدد الصفات القديمة ووجدت قدماء تعدد
الصفات كذلك يوجد مجموعات قديمة مثل مجموعات ذات الواجب وعلمه
وذاته مع قدرته وهكذا مع كل واحد من الصفات فيوجد تعدد الصفات
اقول الظاهر ان مراده دعوى احتياج مدخلية خروج الجزء والكل من
التعريف حتى يدفع به تعدد اللازم من المجموعات المذكورة في الصفات
مع ذاته تعالى وليس كذلك لان عدم غيرية الصفات يدفع تعدد الصفات وبه
يندفع المجموعات نفسها فضلا ان يحتاج الى دفع تعددها

قوله فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع ظهور المغايرة
بينهما بالنسبة الى المغايرة بين الصفة والموصوف **قوله**
واما الباعث لهم على ذلك يشير الى ان هذا القول لا يرتكب الا لضرورة
داعية الى ان الاشعري لا يقولون بهذا الاصطلاح الا لدفع المحذور
وهو نفي تعدد القدماء اللازم من تعدد الصفات الموجودة المغايرة
وعند المعتزلة لاجزء للواجب حتى يلزم تعدد القدماء ويقولون به
للتخلص عنه **قوله** لا يترتب على ذلك اي الغيرية بالمعنى المذكور
وهو انهم اصطلحوا على ان الغيرين لا يطلق الا على الموجودين اللذين يجوز
بينهما الانفكاك اذ التعدد لا يتوقف عليها حتى ينتفي بنفيها وعدم
اطلاق الغير بهذا المعنى على الصفات لا يمنع تعددها في نفسها فلا فائدة
فيه لهم **قوله** ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء فان
المشتقات المتحدة بالموصوف لا تكون مغايرة له فلا يلزم من اثباتها
وقدمها تعدد القدماء **قوله** محصل عن ذلك بنفي التعدد لسلب
الغيرية عن الصفات وقوله لا هو ولا هو مدخل له في نفي التعدد بل لاثبات
الصفات له تعالى رفع للعسة **قوله** وخلوها عنها في الازل وقد
بطلوه وهو انه لو جاز اتصاف الباري بالحوادث لجاز النقصان عليه
وهو باطل بالاجماع وسيجئ تفصيله **قوله** لا انهم قدماء مستقلة
بذواتها قال النيسابوري في تفسيره قال المفسرون ثالث ثلثة
معناه ثالث الهة ثلثة وبهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض
الابدان قيل قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود
والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا

وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عليه السلام وظاهر ان النقل من
ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها انتهى
اقول تجويز الانتقال منهم مع الاعتراف بانها صفة لا يصح الا بان
يعتقدوا الى ان للاعراض ايضا انتقالا او بانهم لا يعترفون استحالة
الانتقال للاعراض وعلى كلا التقديرين يلزم لزوم الكفر لا التزامه ومعلوم
ان التكفير انما يتعلق بما يلتزمه القائل لا بما يلزمه من كلامه ولم يلتزمه
وكلام الشارح العلامة بري عن هذا لانه فرع التجويز على استقلال الذوات
لانه جعله دليلا لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها كما لا يخفى ورجوع
بعض النصارى عن القول بالانتقال الى القول بالتعلق او الاشراق
يدل على انهم يعلمون ان الانتقال من خواص الذات **قوله**
ومن استند الى الكشف وفي بعض النسخ الى غير الكشف ولا يمتاز عليه
على الاول يلزم ان لا يقول على الكشف لانه اذا كان الكشف تابعا
لاعتقاد الشخص فكل ما كان معتقده كان يكشف له الا ان يلزم انه
تابع لاعتقادات الحقة لكونه برأتا لنفس الاخر قال صاحب الفتوحات
في باب السابع وماته ان التجليات الالهية انما تقع في صور الاعتقادات
والحاجات فقوله انما تراني اي يظهر له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب
النظر الفكري لا بلا يته **قوله** ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات واخذ ما بين طرفي النفي والاثبات والنسخ مختلفة
والاصح هذه المراد من طرف النفي مذهب النافين ومن طرف الاثبات
مذهب المثبتين ومما بين طرفي النفي والاثبات مذهب من يقول لا هو
ولا غيره واخذ بالخاء والذال المعجمتين مصدر معطوف على اعتقاد

ثم الظاهر ان هذا قول بعض الاصفياء وغرضه انه لم يقم حجة على واحد
منها ولم يقع نص صريح بتعيين واحد منها ولا بأس باخذ ما كان
غالبا على الظن **قوله** فهو عالم تفريع على قوله متصف بجميع صفات
الكمال وانكار شرذمة قليلة من قدماء الحكماء اتصافه تعالى بالعلم لا
يدفع قوله سابقا نقلا عن ابن تيمية ان هذه الصفة مما اجمع عليه
العقلاء اذ لا يعبأ بهم **قوله** هو عالم الغيب والشهادة
الغيب ما من شانه ان لا يحس به والشهادة ما من شانه ان لا يحس
اللام الاستغراق في الغيب والشهادة يدل على انه عالم بجميع افراد
الغيب والشهادة بحيث لا يشذ فرد منهما عن العلم وكون الاية
في مقام التمدح مؤيدة بل يدل عليه لانه لا يلايم على غيره **قوله**
فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها يمكن ان يدعى ان
افعال الحق سبحانه كلها متقنة لانه ما من فعل والا له منفعة ومصلحة
في نفسها او مع غيرها ويحتاج اليها في نظام الكلي غايته انا لا نعلم
تفصيلا ونعلم للاجمال لا اتفاق الحكماء بانه عالم بالجميع وقوله ومن
تفكر لجا بشر الى ذلك **قوله** من بيوت النحل وغيرها كالعنكبوت
وبناء النحل بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع ونسج العنكبوت
خيما يلعبها بلا آلة من الافعال العجيبة التي لا يتمكن الانسان بها الا
بالالات والادوات بعد صرف ادقانه في ممارستها **قوله**
واوحى ربك الى النحل وقد استدل بعض المفسرين على نبوة النحل بهذه
الاية بسبب حملهم الوحي على معناه واكثرهم على انه بمعنى الالهام فيكون
المعنى الهمها وقدر في نفسها ففهمته **قوله** ونظايره في الايات

في الآيات والاحاديث كثير كقوله تعالى والطير صافات كل قد علم
صلاته وتسبيحه وعلمنا منطق الطير وقصة النحل والهدهد لسليمان
عليه السلام مما يدل على علم الحيوانات بل على نطقها **قوله** لجميع
المعلومات قيل لجميع ما من شانه المعلومية او لجميع المعلومات اقول
الظاهر ان تفسيره بها لئلا يلزم تحصيل الحاصل مع انه لا مخلص عنه
ولا محذور فيه لان كل معلوم معلوم بعلم المتعلق به ولان في معلومات
الله تعالى لا يوجد ما من شانه المعلومية لان كلها غير مسبوقة بعدم
العلم ومساوية في الازلية من حيث المعلومية **قوله** واما علمه
بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه اقول يمكن ان يقال ان
غيره من الكليات والجزئيات اما افعاله واما متعلقات افعاله فلا اقل من
متعلق خلقه فلما دل اتقان الفعل على علم فيدل علمه به دل على علم فاعله
بمتعلق فعله ايضا ثم اقول معنى دلالة افعال المتقنة على كمال العلم
شموله وبلوغه بمرتبة لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض
فلم يدل على علمه بنفسه فلم يحتاج الى اثباته بدليل آخر فالحق انه كما
يدل على علمه بغيره يدل على علمه بذاته ايضا **قوله** فانه يعلم انه هو
الذي يعلمه تعليل لكل من يعلم الخ لان العلم بالشيء يستلزم كون العالم به
عالما بانه هو الذي يعلمه اي الشيء والعلم بانه عالم علم له لذاته اي العلم
بالشيء لكن يرد عليه ان العلم بانه هو الذي يعلمه علم بالوجه ولا يدل على
انه تعالى عالم بذاته بالكنه وان هذا العلم تصديق ومن يعلم الشيء بالتصور
لا يلزم له هذا التصديق لان التصور لا يستلزم التصديق فيختل كلية
قضية كل من يعلم الخ نعم انه لو استلزم يلزم من تصور شيء تصديقه

وللتصديق تصورات ثلثة فيلزم تصوران ايضا ولكل منهما تصديق
ولكل من هذين التصديقين تصورات ثلثة ولكل منهما تصديق وهكذا
فيلزم التسلسل والقول بان من يعلم شيئا يعلم بالقوة القريبة من الفعل
انه يعلمه باطل في حقه تعالى اقول ان في علم الله لا يتصور علم بالوجه وانما
التصور والتصديق من اقسام علم الحصولي الذي للمخلوقات فعلم الله حضوري
ينكشف له الاشياء وذاته على ما هي عليه في نفس فلا تفاوت في
الانكشاف وتعلقه بالمعلومات هذا قيل قوله فانه هو الذي يعلمه ان اراد به
في نفس الامر فمسلم لكن لا يستلزم العلم لهذا الحكم اي بانه عالم ولا لموضوعه
اي الذات لجواز ان لا يحصل العلم بالعلم وان اراد انه هو في علمه فممنوع
لذلك ايضا ويوافق هذا المحمل ما وجد في بعض النسخ وهو فانه يعلم انه
هو الذي يعلمه فالنسخة التي وجدها القائل يحتاج الى التقدير في يعلمه
اي يعلم ذاته ثم قال هذا القائل فالاولى ان يستدل بان اتقان الافعال
لا يستلزم علم الواجب بان صانعها عالم وهذا يستلزم العلم بالصانع
لكونه موضوعه واما الكلام في انه بالكنه او بالوجه فبحث آخر والظاهر
انه ليس مطلقا ههنا انتهى اقول العجب من هذا القائل اصر على خطائه
بل كرره مع زهده وفضله وقصد باصطلاح كلامه بانه يمكن ان يقال
معنى عدم كونه علمه تعالى استدلاليا انه لا ينحصر علمه في الاستدلال
ولا يحتاج اليه لا انه لا يحصل له منه علم بل له علم بالاشياء بوجوه العلم
كما هو اللائق بشانه اقول تعالى شانه عما لا يليق به والعلم الاستدلالي
محال في حقه تعالى لتقدم العلم بالدليل على العلم بالمدلول لان الاول
يوجب الثاني او بعده وعلى كلا التقديرين يلزم في علمه تعالى بالمدلول احتياجه

احتياجه الى الدليل فالواجب غني عن كل شيء هذا قوله هذا بما
وافق الحكماء اي كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم به عالما آه
مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين لكن الفلاسفة لم يثبتوا علمه تعالى
بذاته من علمه بالاشياء بل اثبتوا علمه تعالى بذاته بانه جوهر مجرد حاضر
عند نفسه والعلم هو حضور الشيء عند العالم قوله هذا هو النهج
الملايم لهذا المقام اي في اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات غيره وذاته
ولنهجهم اثبات علمه تعالى بالاشياء باتقان الفعل اولا ثم اثباتهم من
علمه بالاشياء علمه تعالى بذاته وتوصيفه بالملايمة لاختصاره وسلامته
عما يرد على سائر الطرق التي سلكوها فيه قوله نهج آخر لانهم
اثبتوا اولا علمه بذاته لما ذكر آنفا ثم اثبتوا من علمه بذاته علمه بالاشياء
بانه علة الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلته لغموض
وسوء فليطلب من المطولات قوله فالصواب ان يوجد
بيان هذا المطلب اي مطلب علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة قوله من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول لا يوجب الاحساس به وذلك الحكم كلي لا تخصيص فيه
قوله وادراك الجزئيات من هي متغيرة من قبيل الاحساس فالله تعالى
منزه عنه فهي بهذه الحيثية ليست معلولة له تعالى ولا معلومة له تعالى
وادراكها من حيث انها موجودة من قبل العقل معلولة ومعلومة له تعالى
من هذه الحيثية لان كل واحد منها بهذا الاعتبار كلي منحصر في فرده
وهذا التقرير يفهم من بيان علامة الطوسي بقوله وذلك لانه يظهر
فيه انها كلية الحكم بان العلم بالعلة الخ وعدم معلولية الجزئيات

لابد فی الصحیح هذا ما فهمناه فان قلت ما الفرق بین الشارح العلامة
والعلامة الطوسی مع انه لا بد منه قلنا الکلیة والجزئیة فی العلم عند
الشارح العلامة وفی المعلوم عنده وقوله الآتی فالاختلاف فی نحو الادراک
لا فی المدرک یشیر الی الفرق فافهم **قوله** سمع علیهم ای علی القدماء
من الفلاسفة **قوله** فیه ای فی مطلب انه تعالی انه لا یعلم الجزئیات
المادیة بالوجه الجزئی **قوله** بناء علی ما اشتهر بین المتاخرین
اشارة الی انه خلاف تحقیقهم کما سیصرح به وسبب حمل کلام القدماء
علی عدم علمه تعالی بالجزئیات هو هذا القول المشتهر بین المتاخرین لان
السمع زعم ان القدماء علی هذا القول المشتهر من المتاخرین فیلزم ان یکون
ذوات الاشخاص مختلفة بالحقیقة المختصة بکل منها فادر الها
بحقایقها وذواتها لا یتاتی الا بادراک تلک المشخصات الداخلة
فیها وهی فی المادیة مادیة اذ المجرد المعقول لا یکون ممیزا للمادی المحسوس
وشخص لا نوع له اذ لو کان له نوع لکان فی التمیز عن غیرها محتاجا الی
شخص آخر وهکذا فیلزم التسلسل او الدور فلما لم یتصور الکلیة لها ای للمشخصات
لم یکن ادراکها بطریق التعقل فیلزم ان لا یحصل العلم بها للمبادی
العالیة قال بعض الفضلاء اما انه شخص فلان ضم الکلی الی الکلی لا یفید
الشخص واما انه لا نوع له فلانه لو کان له نوع لاحتاج الی شخص آخر
وهلم جرا فیلزم التسلسل لکن تحقق شخص لا نوع له مما لا یطابق قواعدهم
اقول یرید انه ای المشتهر من المتاخرین لا یصلح ان یکون کلاما من قبل
الحکماء لانه یقضی مخالفة لقاعدتهم لانهم حصروا الممکنات فی المقولات
العشرة فلیس للممکنات عندهم شخص لا یکون له حقیقة کلیة المنقول

المنقول عن الشیخ فی جواب القدح فی انحصار الاعراض فی التسعة
بالنقطة والوحدة بانا نقول ان الاعراض الموجودة منحصرة فی
التسعة بل ندعی ان الاجناس العالیة من الاعراض الموجودة منحصرة
فیها فلا تنهی النقطة والوحدة نقضا علی ما ادعینا لانهما لیسا
بجنسین فضلا عن کونهما عالیین یقتضی عدم حصر الممکنات فی المقولات
وایضا بحث میرزا جان فیه بان المراد من القول المنقول هو انه لا یستطیع
ان یذکر ذاکر شیئا خارجا عن المقولات العشرة ان کل ما یذکره ذاکر
یصدق علیه واحدة من المقولات وان کان صدقا عرضیا لا ان کل
ما یذکره ذاکر لا بد ان یکون واحد منها جنسا له والا لزم جنسیتها
للفصول ایضا وهو باطل لان جنس الفصل لا یعقل والا لزم التسلسل واعتبار
الجنس فی کل ماهیة بمرات غیر متناهیة وان یکون کل فصل ماهیة
نوعیة وان یترکب کل ماهیة نوعیة من الماهیات النوعیة الغیر المتناهیة
قوله ولیس هذا مذهبهم ای الحکماء **قوله** فانهم لا یثبتون له
حتی یلزمهم ان کونه ماديا یوجب ان لم یکن معلوما لله تعالی وکونه
معلولا له یوجب کونه معلوما له تعالی فیلزم التناقض والاعتراف بالجهل
علیه سبحانه وتعالی **قوله** بل امتیاز کل شخص عن سایر افراد نوعه بالعوارض
الخارجیة فیمکن ادراک کل منها بطریق التعقل لانها ذو ماهیة کلیة
وکذا اذا کان امتیازها بنحو الوجود الخاص **قوله** بمعنی ان هذا
النحو من الوجود المقارن لتلک الاعراض مخصوص لا دخل فیه کما ان
الاعراض لیست داخلة فی معروضاتها بل تشخصه عین وجوده
الخاص فالماهیة النوعیة المقارنة کما تصیر مبدا الآثار قال الشارح العلامة

في حاشيته على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية
ان كانت مجردة فنوعها منحصرة في الفرد وان كانت مادية فيختلف
اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان
كل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض
وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الهيئات تنضم الى الماهية الكلية
فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية
عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه
الاستعداد المخصوص هو الذي عبارته عن الافراد الموجودة بوجود آخر
يخصصه الاستعدادات الاخر وتلك الاعراض فيها قد سمي مشخصة بمعنى
انها عنوان التشخص وعلامته بمعنى انها علة تشخصها وامتيازها ولذلك
سميه علينا عند تبدل الاعراض **قوله** ولذلك الخ ولكون
العوارض علامة التشخص عندنا يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف
المدارك مثلا لو كان شيء في مقابلنا اما تعينه بالاعراض القائمة له
من جهتنا مثل بعض صدره والاخر المقابل له من طرف الاخر يعينه باعراض
القائمة له من جهته مثل حدب ظهره فظهر ان المشخصات بحسب حليل
يختلف باختلاف المدارك **قوله** داخلة في احدى المقولات
هذا بناء على انهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال في التعليم
الاول لا نستطيع ان نذكر شيئا ممكنا خارجا عنها وفيه ما نقل
من الشيخ في جواب القدح انحصار الاعراض في التسعة وقد مر فتذكر
قوله فاذا ادركت بالعقل الخ وحاصله ان كون الشيء المشخص
جزئيا ليس الا ادراكه بالحواس وكون الشيء كليا ليس الا ادراكه بالعقل وعلم

وعلم الله تعالى من قبيل الثاني فكل شيء معلوم له لانه معلول له **قوله**
فليست الكلية والجزئية باعتبار في الجزئي شيئا داخلا في قوامه اليس
ذلك داخلا في الكلي لان احدنا اذا احس شيئا كان ادراكه اياه
جزئيا واذا اخبره غيره حصل له بالاخبار علم كلي والمدرك واحد لا يقال
ان الجزئية والمنع عن فرض الاشتراك انما هي بواسطة زيادة خصوصية
معتبرة في المدرك وان ادرك جزئيا حقيقيا ولم يمنعه عن فرض الاشتراك
كان ذلك بواسطة عدم اطلاعه على بعض الخصوصيات المقتضية
للمنع المذكور لانا نقول ان المنع عن فرض الشركة ما في الاحساس هو
نحو الادراك لا من المدرك وخصوصيته اذ كل خصوصية تعتبر في المدرك
داخلة في احدى المقولات على ما تقرر آنفا **قوله** سواء كان صوابا
او خطأ يشير الى انه غير سالم مثل لزوم محسوسية الوجود اذ التشخص
عبارة عنه عندهم فمحسوسيته لا يخلو عن كدر ومثل كون الامتياز منه
يقتضي كونه هو مانعا عن الشركة فيكون الجزئية بحسب المدرك لا
بحسب الادراك وقيل ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فالامر راجع الى
الاصطلاح فان فسر الكلي بالصورة التي لم تمنع الشركة والجزئي بالصورة
التي تمنع الشركة كانا صفتا العلم وان فسرا بما لا يكون نفس تصوره
مانعا او يكون له فهما صفتا المعلوم وقيل انه يجوز ادراكه تعالى الجزئي
بوجه الجزئي على طريق الشهود والحضور ويشهد عليه انه سميع وبصير
لان السمع والبصر على وجه كلي غير متصور تامل او على ان علمه تعالى
اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة فلا حاجة في ادراك الجزئيات
الى الآلات الجسمانية والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا لا في حقه
تعالى

او على ان علمه ليس زمانيا اى واقعا فى زمان وما قيل فى بيانه من انه يلزم
التغير فى علمه تعالى لانه اذا ادرك الجزئى على وجه الجزئى والحال ان الجزئية
المادية تتغير من حال الى حال لزم من تغيرها تغير علمه مدفوع اذ لا تصور فيه
تعالى لكون علمه متعاليا عن الزمان لان الموجودات من الازل الى الابد معلومة
لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان ويكون وسيكون بل هى حاضرة
فى اوقاتها ازلا وابدا وما كان وكائن وسيكون فهى بالنسبة الى
علومنا وايضا القول بان شيئا واحدا يدرك من غير تفاوت
فى ذاته تارة على طريق الكلية واخرى على نحو الجزئية والتفاوت فى الادراك
لا فى المدرك خفى بل غير معقول اذ الظاهر ان الخصوصية المانعة
عن الشركة فى نفس المدرك والا لم يوجد فرد متشخص بالذات مع انه
موجود فى الخارج لا يقبل الشركة نعم الصورة الموجودة فى الحاسة
ايضا لا يقبل الشركة ولا يلزم فيه ان يكون الجزئية مختصة بالاحساس
قوله ونبه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء قال
صاحب المحاكمات ان المراد الكلى نسبته الى سائر جزئياته على السوية
فلا يتخصص مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما
كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية
تتوقف على الشعور الجزئى فكما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة
جزئية لا ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى والمراد بالرأى الكلى الارادة
الكلية والشعور الكلى **قوله** وربما سماها نفسا منطبقة تسمية
القوة الخيالية بالنفس مبالغة فى كونها لا بد منها المشاؤن على ان
للفلك نفسا منطبقة لا غير والشيخ الرئيس على ان نفسا مجردة لا غير

لا غير والامام الرازى على ان له نفسين منطبقة ومجردة وقال المحقق الطوسى
ذلك شئ لم يذهب اليه ذو مذهب مثله فان الجسم الواحد يمتنع ان
يكون ذا نفسين اعنى ذاتين هو آلة لهما معا والحق ان نفسا
مجردة وقوة خيالية وهذا مراد الامام كما صرح الشارح العلامة بقوله
وراء النفس المجردة قوة جسمانية **قوله** لا مثل له من نوعه فيجب
ان يكون الانحصار بحسب الذات اى يمتنع فرد اخر منه فى ذاته معا او بدلا
لان الكلام فى ايجاد الفرد وتخصيص الكلى بهذا الفرد عند ارادته قبل تحققه
والانحصار الواقع لا يفيد تخصيص هذا الفرد مع استواء نسبة الكلى
عند العقل وفى ذاته لكثيرين معا او بدلا فالشمس مثال فرضى على
تقدير القول بامكان شمس اخرى وتحقيقى على تقدير القول بامتناعها
اقول مدار صحة الصدور عن الرأى الكلى او رفع التسوية بين الافراد
حتى لا يلزم الاحتياج الى المرجح فالانحصار الواقعى وان كان بعد التحقق لم
لا يجوز ان يكون هو مرجحا يمنع التسوية بين الافراد وسبب الانحصار
يجوز ان يكون غير الامتناع **قوله** يصح صدوره عن رأى كلى لعدم
متساوى نسبة هذا الكلى الى جزئياته سواء كان امتنعت افراده الاخر
او انحصر حصوله فى فرد **قوله** ومن البين لحد هذا البيان يجوز صدور
كل شئ عنه تعالى بالاختيار من غير حاجة الى تعقله بوجه جزئى لا يقال قولهم
الفاعل المختار لا بد له من تصور جزئى ينافى هذا لان المراد بالتصور الجزئى
ان لا يكون مشتركا بين كثيرين لا انه لا يكون كليا بمعنى ان تصوره
غير مانع من وقوع الشركة كما صرح به الشارح العلامة فى توفيق كلامهم
قوله ويكون هذا العدد المركب لا مثل له من نوعه لانحصار المعروض

والعارض الكليين فيه فيصح صدوره عن العاقل بتعقل الماهيتين المنحصرين
فيه **قوله** على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرضي المنحصر
فيه في هذا الحكم قال الشارح العلامة في حاشيته على التجريد اذا جوزتم
صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن كلي منحصر
فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر
في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول
دون الثاني لا بد لذلك من بيان **قوله** ويمكن التوفيق بين كلامهم
قيل احدهما ان الرأي الكلي يصح صدور الجزئي عنه وثانيهما ان الرأي
الكلي لا يصح صدور الجزئي عنه لان احدهما ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه
شوق جزئي وثانيهما ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره
عن رأي كلي لعدم المنافاة بينهما ابتداء بل بالارجاع والاول وان لم يكن
مذكورا صريحا لكنه ملحوظ والكلام مسوق لاجله **قوله** مع عدم
الاشتراك في الواقع قيل عدم الاشتراك لا يكفي بل يجب امتناع
الاشتراك اقول جوابه ما مر آنفا بقولنا مدار صحة الصدور الخ فتذكر
ثم اعلم ان النسبة الفرضي والواقعي والثاني مخصوص بالثاني **قوله**
ويمكن سعي انه يمكن في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث الخ قال في
حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان النفس مع ان الارادة
الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر قار يستحيل ان
يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك
بل هو دليل آخر وغرضه انهم اثبتوا به نفسا منطبعة للفلك وصحة
صدور الجزئي عن الرأي الكلي يبطل استدلالهم هذا **قوله** فذهب

فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين فيلزم ان يكون العالم والمعلوم
والعلم شيئا واحدا واعتبار تغاير الاعتباري مشكل لبساطته تعالى
قوله وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات فيكون علمه تعالى
بها حصوريا وهو ينافي كونه ازليا وكون المعلومات حادثة الا ان يكون
مذهب هذا القائل في علمه تعالى بالحوادث وبالممتنعات على احد الطرفين
الآتيين قال الشارح العلامة في بعض تصانيفه التجا بعضهم الى ان
ايجاده عين العالم ويسمى ذلك العلم علما فعليا لا بالمعنى المشهور
وهو ان يكون سببا لوجود المعلول في الخارج بل بمعنى ان يكون العلم
عين الايجاد في الخارج وهذا يكاد يقدح في الاختيار الذي يثبتونه للمبدا
والى ان علمه صورة مجردة غير قائمة بشيء فيلزم ان يكون صفة الشيء
غير قائمة به **قوله** اشتهرت بالمثل الافلاطونية وهي عقول
مجردة مدبرة للانواع الجسمانية يقال لذلك العقل المجرد الذي هو رب
النوع كل ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل الى جميع اشخاص
نوعه المادي على السواء في الافاضة بحسب الاستعدادات واما بمعنى
ان رب النوع اصل ذلك النوع وضابطته وقاعدته وقانونه و
مداره واما ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال
للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى ثم اعلم ان المثال غير المثل
فانه صورة موجودة قائمة بنفسها ترى عند النظر في المرآة والتخيل
فان رؤية الصورة الجزئية عند افلاطون ليس لانطباع الصور في
المرآة ولا بكون الصور في الهواء ولا لانعكاس الشعاع بوجوه ذكره بل
المرئيات صور جسمانية موجودة في عالم متوسط بين عالمي العقل والحس

يسمى بعالم المثال وهى قائمة بذاتها معلقة لا فى مكان ومحل وقد يكون
لهذه الصور المعلقة مظاهر فصور المرأة مظهرها المرأة وصور الخيال
مظهرها الخيال ولم يذهب الى ان للماهيات الكلية سيما اذا كانت
ممتنعة صور قائمة بنفسها بل انما هى للجزئيات **قوله** الى قيامه بذاته
فيلزم التكثر فيه **قوله** يشعر بذلك اى بكون الصور العلمية قائمة
بذاته تعالى وعبارة الاشارات هى ان واجب الوجود لما كان تعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته بذاته ان تعقل الكثرة جاءت
الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة لها وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة
لا تثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته
انتهى **قوله** هو تعقل الاشياء دفعة هذا بناء على ما ذهبوا اليه من ان
علمه بذاته مناط لعلمه بالممكنات وان علمه بذاته عين ذاته فهو عقل
قوله من غير ان يتكثر منها فى جوهره اى من غير تكثر الاشياء فى المبدأ
لحصولها فيه متكثرا **قوله** او يتصور حقيقة ذاته بتصورها اى من غير
ان يكون كل واحد من الصور قائما بذات المبدأ ودلالته على نفى قيام
الصور فى ذاته صريح هذا **قوله** بل يفيض عنها صورها معقولة
بل للترقى وحاصله يعقل الاشياء دفعة بلا تكثر ولا تصور صور فى
ذاته بل يفيض معقولة ويمكن ان يكون للاضراب يعنى يعقل الاشياء
دفعة لا لاجل ان يتكثر فيه ولا لاجل ان يتصور فيه بل لاجل ان يفيض عنه
الصور معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تعقلها الى صور اخرى

اخرى وما قيل حاصل هذا الكلام ان عقلية الاول تعالى وعلمه بالاشياء ليس
لاجل صور كثيرة فيه والا لبطل اصل من اصولهم وهو قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد اذ حينئذ يلزم ان يصدر عن المبدأ امور كثيرة وليس لاجل
ان اوجدها العقل الاول فى ذاته تعالى لانه فاعل لها ولا يجوز ان يكون
الفاعل قابلا لها بل لاجل انه يوجدها فى النفس الكلية وهى اللوح المحفوظ
بلسان اهل الشرع فعقليته لاجل فيضانها عنه مع انه يخالف مرام
الشارح العلامة لا يوافق لكلام الشيخ كما ستنبه فى الفرق بين
كلام الشفاء وكلام شارح الاشارات فانتظر **قوله** وهو اولى
بان يكون مرجع الضمير هو الله والمعنى البارى اولى ان يكون عقلا
من كون تلك الصور الفائضة من عقلية عقلا وغرضه ترجيح قوله بان
علمه تعالى بالاشياء عين ذاته على القول بان علمه تعالى بالاشياء نفسها
اى عين الاشياء هذا ما فهمنا من هذا الكلام فى هذا المقام والحق ان ادراك
الواجب بالاشياء عين الاشياء باعتبار وجودها العلمى لا باعتبار
وجودها الخارجى كما ستنبه الشارح العلامة وقيل حاصله ان تعقل
الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون
عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها بصور
مجردة قائمة بذاته العلا او نحو اخر من عقلية من حرف جر متعلق بالفائضة
وهكذا من عقلية وعلى نسخة على من عقلية فيكون من موصولة والمعنى عن من
ادركه اى الفيضان **قوله** ولانه لم تعليل للاولية **قوله**
فيعقل من ذاته كل شىء لان علمه بذاته عين ذاته وذاته علة للكل شىء
فعلم العلة توجب العلم بالمعلول فيعلم من ذاته بذاته كل الاشياء

بطريق الانطواء ثم اعلم ان العلم بالعلة من حيث هي يقتضي العلم بالمعلول
من حيث هو والعلم بالمعلول من حيث هو لا يقتضي العلم بالعلة المعينة بل
العلم الى علة ما لان اقتضاء العلة من ذاته واقتضاء المعلول من امكانه
بمعنى ان امكانه يحتاج الى العلة وهو لا يحوج الى علة معينة الى علة ما
قوله نحوم حوم ظاهر كلام المص في نفي القيام بذاته تعالى
وان تفارقا في ان كلام شارح الاشارات نص في ان علمه بالممكنات
بارتسام صورها في جوهر مجرد وحضور ذلك الجوهر مع تلك الصور
عنده وان حاصل كلام المص ان علمه بالممكنات منطو على علمه بذاته
وهذا ما عدناه من بيان الملل قوله في ادراك ذاته لذاته لا بوجهه
لانه يحتاج ح الى صورة الوجه قوله من ذاته لذاته اى بلا واسطة الغير
قوله تصوره بتصورها او تستحضرها وفي بعض النسخ تصورها
او تستحضرها وهو اولى لان بها التوضيح والا في حصل المعنى يكفي قوله اذا
تعقلت شيئا تصوره فهي لح قوله بل بمشاركة من غيرك وهو
ذلك الشيء ضرورة مدخلية محل الانتزاع فيما انتزع عنه قوله
وانما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط
او على سبيل التركيب ككون الذات عاقلا لها ومحلا قابلا لها وكونها
مدركة للذات وحالا فيه وكلونها بهذه الحالات قوله مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك اذ الصورة العقلية تحصل من المبداء وتحل في النفس
قوله ولا تظن ان كونك محلا لح دفع لما يتخيل في الصورة العقلية
من ان تعقلها لا يحتاج الى صورة اخرى لكونها حالة في النفس اذ مدار التعقل
هو الحلول لا المعلولية بان الحلول مدار التعقل فيما حصل بالحلول واما فيما حصل

فيما حصل بغير الحلول فليس بمدار كما في تعقل النفس ذاتها وخلاصته ان المدار
في التعقل والعلم هو الحلول او هو اعم من الحصول للشيء كما في الحلول او الحصول
من شيء كما في الصدور قوله في حصول تلك الصورة التي هي
شرط الظاهر ان الضمير راجع الى الحلول المستفاد من الكلام السابق
والمعنى ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في حصول صورة بكون
الحلول شرطا فيها قوله بوجه آخر غير الحلول كالصدور من الفاعل
من غير حلول فيه قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله لح جواب سؤال
وهو ان الصورة العقلية لا يحصل الا في قابلها وهو النفس بان حصول
الشيء لفاعله ليس اولى من حصوله لقابله اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء
للمجرد وحصول الصورة لقابلها في كونها حصولا بالغير ليس اقوى من
حصولها لفاعلها فيه فلما كان حصولها للقابل مدار التعقل كان
حصولها للفاعل ايض مدار التعقل بل يكون اقوى واتم منه قوله
ان الاول هو البارى تعالى قوله وعقله لذاته اى ادراكه له قوله
بان عقله لذاته يستقيم بكلا معنييه نفس العلم والعلم نفسه قوله
علة لعقله بمعلوله او ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول لان المعلولية
تستلزم المعقولية فمعنى كان نفس المعلول معلولا كان علم الفاعل بمعلوله
ايض معلولا بل هو هو والتغاير اعتبار اذ ايجاد العلل يقتضي ايجاد
معلولاته قوله ما حكم بكون المعلولين معلولية ادراك المعلول
الاول مبني على كونه ادراكا للاول قوله احدهما مباينا للاول
والتح منقرا فيه ضمير فيه راجع الى الاول والمراد بالاول هو البارى تعالى
قوله تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها كما تعقل معلولاتها

من غير ان يحل فيها صورها بل بصدورها عنها وحضورها عندها **قوله**
وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو حاصله ان الجوهر تعقل الواجب
الذي علة الكل وتعقل العلة يستلزم تعقل معلولاتها بعينها فتعقل
جميع الموجودات الكلية والجزئية بصورها الحالة فيها وتعقل المعدومات
التي ليست بمعلولات لها يحصل بمثل المعدومات فيها بطريق الاشراق
من الواجب ولما ادرج المعلومات من الموجودات في قوله تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صورها وبين طريق تعقل الموجودات كان المناسب بيان
تعقل المعدومات ايضا والاوجه لان الغرض بيان ارتسام المعقولات
في العقول **قوله** كذلك الوجود على ما هو عليه اي تعقل الواجب
وجود الاشياء على ما هي عليه ايضا اذ حضور صور الموجودات لا يتصور بدون
الوجود وذلك مقتضى المطابقة بين الصورة **قوله** من غير لزوم
محال كما يلزم على تقدير كون علم الواجب صورا قائمة بذاته تعالى كونه تعالى
فاعلا وقابلا معا وكونه محلا للتكثر وكونه محتاجا في ايجاده لغيره
الى امور حالة فيه وغير ذلك مما يخالف لمذهب الحكماء لان الصور المعقولة
ح حاصلة منه ومتقررة فيه مع انها غير اضافية وسلبية بخلاف كون
علمه تعالى حضوريا لان الواجب يحضر عنده العقل مع جميع تلك الصور
اي جميع صور الموجودات مثل المعدومات ثم منه ايضا يعلم ذا صورها
فيكون عالما بجميع الاشياء من تكثر في ذاته **قوله** حتى يكون حضوره اي
الواجب عند نفسه **قوله** مستلزما لحضوره اي المعلول الاول عنده تعالى
قوله وادراكه لادراكه اي ادراك الواجب لذاته يكون مستلزما
لادراك المعلول الاول يعني ان الاستلزام المذكور يجوز ان يكون فيما كان

فيما كان المدرك عين المدرك او وصفا قائما به بحضورها ودعوى
الحضور بمجرد الصدور ممنوع وقوله فيما بعد نعم لو كان النفس علة لبعض
نويد هذا المنع **قوله** فانا نحتاج في صور الامور الصادرة عنا الخ
يعني لا يتيسر لنا ادراك الامور الصادرة عنا المباينة لنا بدون
صورها الحاصلة فينا وذلك لعدم تسبب الصورة الخارجية للامور
المذكورة في ادراكنا اياها اذ لو كانت سببا له لكفته وكذا في قوله
بدون الاحتياج الى الصورة اي بدون احتياجنا في ادراكها الى الصورة
الحاصلة فينا وشهادة الوجدان على عدم تيسر الادراك المذكور بدون
الصورة المذكورة وبهذا التصوير يضمحل الاوهام فلا تغفل عن المرام **قوله**
او وصفا له وصفة الصور المدركة للنفس باعتبار قيامها بها
اذ ما لم يعلم بها لم يصر علما **قوله** بل يكاد يكون مصادرة لان
حاصل قوله فان حصلت له يكون ان التعقل يحصل بغير حلول وهو عين
الدعوى ولتغايره في الصورة قال يكاد يكون مصادرة ولم يقل
يكون مصادرة **قوله** على اي وجه كان من التأثر والتأثير
قوله شرط التعقل منصوب خبر لكان في قوله ربما كان للانفعال
ان الحصول للقابل لو كان شرطا للتعقل لم يوجد التعقل بدونه وتعقلك
ذاتك يبطل شرطيته قلت هذا شرط للتعقل الحصولي وتعقلك
ذاتك ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحضوري لا يقاس عليه الحصولي
وكلامنا فيه **قوله** العلم بالاعتبارات الثلث وهي وجوده في
نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته وبعضهم بدل الماهية بالثاني
قوله للمعلولات الثلث المتباينة وهي العقل الثاني الصادر عنه

باعتبار وجوده العقل الاول والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه
ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بالغير قوله فالعلل
متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه فيعلم منه ان ايجاد
العلل في الوجود لا يستلزم ايجاد المعلول فيه بل قد يكون الايجاد
في العلل مع تباين المعلول في الوجود ومعنى الايجاد في الوجود
هو عدم الزيادة على الذات في الخارج والفرق بان تلك الاعتبارات
بعددها مغايرة بعضها لبعضها حقيقة والوجود اعتبارية ومعنى
ايجادها في الوجود انها منتزعات من امر واحد هو موصوفهما
وفي الاخرى المغايرة والتمايز اعتبارية والوجود والايجاد في
الوجود حقيقة لا يجدي نفعا في دفع التحكم فافهم قوله لان
المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الخ فان قلت قد مر تحقيقه
من ان عدم العلم بالجزئيات المادية وعدم ارتسامها يرجع الى عدم
الاحساس بها لا انها لا يدرك اصلا قلت بناؤه على ان الكلية
والجزئية في نحو الادراك لا في المدرك وبناء هذا على انهما صفتان
للمدرك ح ومذهب شارح الاشارات عليه ومصرح به وتحقيق الشارح
العلامة لا ينفعه ولا يدفع السؤال المتوجه على رأيه ومذهبه على
ان تحقيقه ليس ما هو المختار عنده بل توجيه كلامهم بحسب مرامهم كما
يشعر به قوله سواء كان صوابا او خطاء وقد مر منا كلام فيه فتذكر
قوله فليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة
معلولة لذاتها اي معلولة لذات الواجب بلا واسطة لامتناع
صدور التكثر من الواحد على ما تقرر عندهم يريد بالجواهر سوى العقل الاول

الاول اذ الاختلاف في معلوليته الذاتية قوله فلا يجري فيها
المقدمة التي مهدها وهي ان العاقل يعقل ما هو معلولات له بذواتها
وما ليس معلولات له بحصول صورها اقول ان في المقدمة امران معلومية
المعلولات الذاتية بذواتها ومعلومية غيرها بصورها والاول في
المطلب مبني على الاول والثاني على الثاني فلما كانت الالات الجسمانية غير
مرتسمة في العقول وغير معلولة ذاتية لذاته تعالى فلا يكون معلومة له تعالى
ولما كانت العقول سوى العقل الاول غير معلول له تعالى بالذات فلا يكون
معلوما له تعالى باعيانها وان كانوا معلوما بصورها نعم لو قال شارح
الاشارات الجوهر الاول بدل تلك الجواهر في قوله يعقل تلك الجواهر
لا ندفع الاعتراض بالجواهر المجردة الدغدغة من عدم الوصول اذا وصلت
يسرع بالقبول اظن قوله لتحقق هذا المطلب وهو ان الواجب تعالى
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها تبين لسان المرام
بهذا الكلام في هذا المقام اذ جاء الحق فقد ذهب الباطل قوله يتوقف
عليها الاختيار اي الاختياري لعلى سقط الياء من النسخة والمراد بالاختيار
الصدور الاختياري بقرينة المقام ح ويمكن ان يقال له قرينة مقالية
ايضا وهي قوله فلا يمكن صدورها بالاختيار قوله والا لزم الدور
او التسلسل قيل انما يلزم ان لو كان الصادر بالاختيار موقوفا على العلم
بل الصادر بالاختيار لا يكون الا مع العلم والعلم الصادر بالاختيار
مع العلم الذي هو نفسه ومحصله ان الصادر بالاختيار ان كان غير
العلم فهو محتاج الى علم هو غيره وان كان هو العلم فهو لا يحتاج الى علم آخر
غير نفسه بل نفسه تكفي في صدوره بالاختيار فالعلم في صدوره

بالاختيار لايحتاج الى علم آخر كما ان الارادة في صدورها بالاختيار
لايحتاج الى ارادة اخرى وكذلك القدرة في صدورها لايحتاج الى
قدرة اخرى وفيه نظر اذ لابد من علم السابق في الافعال الاختيارية
مطلقا لئلا يلزم طلب المجهول المطلق **قوله** فاذن لايكون صدور
المعلول الاول بالاختيار قيل وايضا يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهي العلم
قوله بالمعنى الذي يثبتونه وهو ان شاء فعل الخ قيل ههنا نظر
وهو ان لايخلو ان ما قاله شارح الاشارات اما مذهب الفلاسفة او
تحقيق من عند نفسه فان كان الاول فقوله فاذن لايكون صدور المعلول
الاول بالاختيار بل بالايجاب ليس ضارا لانه عين مذهب الفلاسفة
اذ مذهبهم ان الواجب موجب لامختار وان كان الثاني مما قاله سابقا
من ان ارتسام الصور الجزئيات الجسمانية ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة ليس ضارا كما لايخفى اقول ان هذا الكلام لايليق بان يرد وانه لا
احتياج الى بيان انه مذهب الفلاسفة لا تحقيق من عنده اذ معلوم عندهم
نظرا الى شرحه للاشارات ان هذا المذهب غير مرضي له لعل هذا القائل اي نسخة
سقط منها هذه الحاشية وهي قوله بالمعنى الذي يثبتونه الى بل محض
الايجاب وقيل ان الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك وقال ما قال ورأيت
في بعض النسخ ان هذه الحاشية داخلة فيها **قوله** فيلزم ان يكون
للحوادث وجود ازلي في علمه تع فيلزم تكثر الصفات الحقيقية له تع بل عدم
تناهيها فيطبق الجواب بان علمه تع بسيط اجمالي واما اقتضاء وجود
الحوادث في علم الله تع وارتسامها بحسبه قدم الحوادث فغير مسلم فافهم
مع ان الجواب بان علمه تع بسيط يدفعه ايضا الا وجودها في علمه تع

تع عين العلم فالازلية يكون صفة العلم لاصفة الحوادث **قوله**
وهو يفضي الى نفي كونه تع عالما في الازل قيل لايخفى عليك انه يلزم على
القائل بالعلم الحضوري ايضا نفي كونه تع عالما بالحوادث في الازل وعند
عدم الحوادث ودفعه ان علم الله تع ليس بزماني فليس عنده ماض
ومستقبل وحاضر ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لامتغيرا اصلا كالعلم
بالكليات كما قال صاحب المكنات وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئي على
وجه الكلي ويمكن ان يقال مثله على تقدير كون العلم اضافة او ذات
اضافة كما ان الواجب تع ليس بزماني كذلك صفته ليست بزمانية
فيجوز ان يتعلق الاضافة الازلية الى الحادث في وقته كما ان حضور
الحادث عند الواجب في وقته اضافة دائمة **قوله** انه يعلم بالعلم
البسيط الاجمالي جميع الاشياء قد مر منا كلام في اواخر مبحث الحدوث
يفهمك هذا المرام فارجع اليه **قوله** وذلك العلم مبدا الوجود
التفصيلي دفع لما يتخيل ان صدور المتعدد بالاختيار يقتضي كون كل منها
معلوما بخصوصه وكونها معلوما بعلم بسيط يقتضي وحدانيتها فلا
يسمن ولايغني من جوع اذ الصورة العلمية الاجمالية مع وحدتها متألفة
من الصور متحدة ومنفصلة اليها فيكون كل من الصور فيها لكن
التكثر لايحصل الا عند التفصيل فتأمل **قوله** فيلزم ان يكون قبل
هذا الوجود موجودا في علم الله اي قبل هذا الوجود العلمي موجودا بوجود
علمي آخر **قوله** لتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب
اي وجود صادر عن موجب صدورا ايجابيا لااختياريا فيلزم انه
يكون هذا الوجود واجبا وفاعله بالنسبة واجبا لامختارا وايضا

يلزم على تقدير اختيار ايجابه وهو باطل قطعا ايضا **قوله** افلما ذكرناه
وهو كون وجود العلمي لجميع الممكنات عين علمه تعالى بها **قوله** ومعنى
الاجمالي كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وكيفية وحدته انه يتعلق
بالمتعدد بالفعل دفعة فيكون صور المتعدد فيه موجودا بوجود ضرورة
وجود الاجزاء عند وجود الكل ووجود الصور بوجوده لا يقتضي الى الكثرة
ولا يخل بوحدته ولا يضر بعقليته لان معلومية المتعدد عين معلومية
احاده فمتى كان العلم به بالعقل كان العلم بها ايضا بالعقل وما نقل
شارح المطالع عن الشيخ من ان العلم الاجمالي بالشيء ان يكون اجزاؤه
اي اجزاء العلم موجودة حاضرة في العلم لكن لا يكون الاجزاء ملاحظا
منفردا بعضها عن بعض في الملاحظة موافق لما قاله الشارح العلامة
ويؤيده لما بيناه وقوله لكن لا يكون الخ يشير الى ان امتياز الصور
المتحددة في الوجود يظهر عند الالتفات والى ان الفرق بين الاجمالي
والتفصيل امتياز الاجزاء وعدمه ولهذا يقال العلم الاجمالي والتفصيلي
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وحده هذا البيان وحده من سوانح
الزمان **قوله** المثال المذكور وهو علم المجيب المسئلة **قوله** المجيل له
وهو العلم الاجمالي للواجب تعالى والغرض من المثال تربيب يعني لا يجب
ان يكون كل مثال مطابقا للمجيل وشاهدا له بل قد يكون الغرض توضيحا
وتربيا وفي قوله ولو فرض اشارة الى انه من قبيل الاول كما قيل في علم من
علم مسئلة ثم سئل عنها بانه ليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من
كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا

الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في
ضمنها **قوله** وقد ذكر في الكتب الحكمية اي كون العلم الاجمالي
علما بالفعل والمشار اليه بذلك قوله وهو علم بالفعل لجميع المعلومات
لا بالقوة لا ان كل من المترددين **قوله** اي قائمة الضمير يرجع
الى الممكنات الموجودة في علم الله اي الوجودات العلمية للممكنات
قوله بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها الظ
ان المراد من الجمع ما فوق الواحد يمكن ان يقال ان الحق عنده على ما يفهم
من قوله في الشفاء هو يعقل الاشياء دفعة الخ ان يكون علمه تعالى بالاشياء
في علمه الذي هو عين ذاته فيكون الممكنات الموجودة في علم الله قائما
بذاته تعالى بهذا المعنى فان علمه بذاته على علم بالممكنات وعلمه بذاته
عين ذاته عليك بالتأمل **قوله** وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم
مقالة يشير الى ان فيها تعيين ما هو الحق منها **قوله** وهي في هذا
الوجودات الممكنات في الوجود العلمي متحدة بعلمه تعالى فلا يلزم تكثر الصفات
الحقيقية كما عرفت وايضا لا يلزم وجود امور غير متناهية دفعة اذ
الدليل الذي ابداه الشارح رحمه الله في ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا
يجري فيه ايضا **قوله** ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل
وليست قائمة به فيكون جوابا في ترديد المذكور من قبل المتكلمين لكن
هذا الاحتمال في نفسه غير بين ولا مبين اذ ما معنى الحصول في الذهن
وكيفيته بدون القيام بالذهن او بالعقل او بذاته وايضا يلزم قيام العرض
بنفسه اذا كان حاصلا في الذهن لان الصورة الحاصلة في الذهن عند
قائل هذا الاحتمال لا تكون قائمة بالذهن **قوله** واما المجيب الاحتمال

فلا قدح فيه يعني لا يلزم من كونه متعددا بوجه كونه متعددا بوجه آخر ايض **قوله** ولا يكون قائمة به لان وجود الممكنات في علمه تعالى بطريق الحصول المغاير للقيام لا يقتضي صفة زائدة على ذاته ولا كونه تعالى قابلا وفاعلا معا وفيه ما مر آنفا **قوله** ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك لان المثل صور معلقة مجردة موجودة في الخارج وتلك صور موجودة بوجود العلمي غايتها قائمة بنفسها وبعض النسخ يمكن وقوله والدلائل التي ذكرت في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج بلا ريبة كما لا يخفى يعني ان حمل المثل على تلك الصور لا يلزم المحذور المذكور في الدلائل التي ذكرت في نفيها لانه متفرع على وجوده في الخارج **قوله** والدلائل التي ذكرت الخ على نسخة لا يمكن دفع لما يتوهم من الدلائل التي ابطل تجري فيها ايض فيبطلها بان جريانها في المثل انما يتم اذا قيل بوجودها في علمه بوجود عيني اما اذا قيل بوجودها العلمي فيه فلا لم اعلم يلزم على المتكلمين وعلى الحكماء ح القول بامور غير متناهية موجودة في العقل او علمه تعالى اذ المعلوم مخالف للعلم بالذات على هذا الاحتمال فاجمال العلم لا يستلزم اجمال معلومه المخالف ويمكن دفعه بان الوجود الخارج لا بد منه وجريان دلائل ابطاله فلا تجري لعدم وجودها الخارجي تأمل **قوله** وهذا اقرب مما قيل ان قوله بكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان الخ **قوله** وذلك بيان وحد **قوله** لا يخلو عن كدر وقوله **قوله** الخ عليه والغرض بيان البعد **قوله** فذلك يقتضي الخ يشير الى ان كون العلم بالعلة بعينه علما

علما بالمعلول لعلاقة التصانيف المشهورة بينهما **قوله** فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول يعني مدار الايجاد السببية لا الاستلزام لانه اقوى منه قلت ولو سلم انه كذلك فلا نم منع السببية بينهما اولا وبعد تسليمها منع العينية لا يخفى ان منع السببية لضعف منع العينية وتسليمها لقوي بها **قوله** وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز ان يتحقق في ضمن المنافية للايجاد **قوله** وعلمه بذاته على ما هي عليه من الاحوال التي ذاته عليها في الواقع **قوله** ما ذكروه وهو ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطو على علمه بالممكنات الخ **قوله** ح يكفي ان يقال من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات الخ فيكون هذا كافيا بعلمه تعالى بجميع الممكنات من غير حاجة الى كونه مبدأ لها **قوله** وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر المراد من الانطواء ان يكون علمه بالممكنات ليس خارجا عن علمه بذاته حتى لا يلزم التكثر المهروب عنه والمتباينين في الوجود العيني لا يتيسر ذلك وان وجد الاستلزام بينهما وغرضه رحمه الله من النقل والايراد عليه هو ان ما بينوا من كيفية الانطواء لا يثبته **قوله** فالمخلص لهم اي للقائلين بالعلم الحضوري الملتزمين بوجود المعلوم في الخارج **قوله** من ذلك اي من الاعتراض بقوله ومن البين ان الوجود العلة الخ وليس غرضه رحمه الله خلاصهم عن الاعتراض مطلقا ولهذا قال في آخره وفيه ما اشرنا اليه فافهم **قوله** معقولة بذواتها بالاجمال بدون الانطواء **قوله** وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب.

وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر
قوله ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر قال في الزوراء ليس المعلول
مباينا لذات ولا هو لذاته هو بذاته لذات العلة شان من
شيونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالقول اذن
ليست الا اعتبارية محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على
النحو الذي ينسب اليه كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلة كان
معدوما بل ممتنعا فالثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا
وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حاله كان ممتنعا من تلك
الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف قول من قال
للاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اقول يلخص من هذا كون العلة
مادة للمعلول ومقومة به **قوله** بل يكون مع اعتبار قيد عالما
بذاته من حيث هي اذا كان المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم
قوله او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد اذا كان المغايرة
باعتبار القيد في جانب المعلوم قبل الحصل ان حضور الواجب عند
نفسه يتوقف على كونه مغاير النفسه وكونه مغاير النفسه يتوقف
على اعتبار القيد فحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار
القيد اقول ما فهمته حق الفهم حتى يتكلم عليه **قوله** عدم العينية يقتضي
للنسبة لان عينية شيء من شيء تنفي النسبة بينهما ونفيها كما يكون بوجود
الحضور يكون بوجود الوحدة وانتفاء الاثنينية **قوله** لان
الذات مع القيد متحد في الوجود يعني اذا كان القيد غير زائد على
الذات يكون الذات من حيث هي عالما وكذلك لا محذور فيه

في ان يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد بهذا الدليل بعينه ويمكن
ان يقال اذا كان ذاته مع قيده معلومة كان ذاته من حيث هي
معلومة لاستلزام تصور المقيد تصور المطلق **قوله** لكن القدرة
عند المتكلمين الخلاف بينهما بحسب تفسيري القدرة رجع الى الاصطلاح
لكن المتكلمين يقولون بصحة وقوع تقدم كل من الشرطيتين بالنسبة
الى وجود العالم **قوله** ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى
وجود العالم دايم الوقوع لان الفعل خير ووجود لازم لذاته الخير الجواد
قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار يحتمل ان يكون اشارة الى ما يرد وما اورد عليهم من ان كونه تعالى
لازم الفعل وممتنع الترك ينافي كونه مختارا ويحتمل ان يكون دفعا
للخلاف بين الفريقين في القدرة بتفسير المتكلمين ايضا يعني عدم
الصحة بهذا المعنى لا ينافي صحة الترك الذي فسر المتكلمون القدرة
بما يشتمل عليها **قوله** انما بعضها بالاختيار فيه لانه كما قاله حجة الاسلام
فليلحق بالافعال الطبيعية تامل **قوله** فما ظنك ممن يكون علمه عين
ذاته في عالميته فعل ما يوجب الخير وترك ما يوجب الضرر لا في عدم ما يعينه
علمه بالضرر اختيار **قوله** لان المقتضي لقدرته الذات او الصفات
مستندة اليه تعالى بالايجاب فيمتنع مدخلية غيره تعالى فيها **قوله**
والمصحح للمقدورية هو الامكان او الوجوب والامتناع الذاتيين يمنعان
المقدورية فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل لان المعدومات
منفيات محضة عندنا لا ثبوت لها ولا تمايز فيها ولا مادة لها
ولا الصورة حتى يتصور في بعضها خصوصية مانعة عن تعلق القدرة

التي نسبتها الى جميع الممكنات على السوية خلافا للمعتزلة والحكماء لكن لهم
ان يمنع اختصاص البعض بمقدورية تعالى دون بعض فعلى قاعدة الاعتزال
جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة
على قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى
التقدير بن لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء **قوله**
فلا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب لامتناع الدور والتسلسل
فمقدور المقدور مقدور وليس بعض المقدورات اخصوصية بالنسبة الى
بعض القادرين لاستواء نسبتها الى القدرة كما ذكره وقد ثبت انه
فاعل مختار فيكون قادرا على الممكن كله فلا يرد عليه ان اللازم من الانتهاء
انه مصدر لجميع الممكنات ولا يلزم من مصدريته له ان يكون قادرا
بالنسبة الى كل واحد منها لجواز ان يصدر عنه بعضها بالايجاب
وقد يكون قد يجا ثم يصدر البعض الآخر بالاختيار ويكون حادثا وذلك
لان الامكان المشترك فى الكل محوج الى الفاعل والفاعل مختار فكيف يتصور
الايجاب مع انه بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله وصفاته
العلاء حادثا **قوله** ولان العجز عن النقض نقص بمعنى عدم القدرة
الاختيارية فان قلت العجز بهذا المعنى عن النقص ليس بنقص لجواز ان يقدر
عليه بمعنى القدرة الايجابية قلت قد ثبت بدليل حدوث العالم
انه تعالى فاعل مختار للعالم فقدرته عليه وعلى اجزائه لا يكون الا بالقدرة
الاختيارية فلا يمكن صدور النقص عنه تعالى بالايجاب **قوله** لكن
اثبات ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة اى العلم
بالارسال يتوقف على العلم بشمول القدرة فالعلم بالشمول لو كان بالادلة

العجز عرض موجود يضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم فانه عنده عدم القدرة قال الامام لا دليل على كون العجز صفة وجودية

بالادلة السمعية التي يتوقف على العلم بالارسال المتوقف العلم
بالشمول كان اثباتا للشيء بنفسه فقوله اذ طريق اثباته ان المعجزة
لم يشير الى ان اثباته لا يتيسر الا بشمول القدرة لكن بطريق الفعل **قوله**
وكونه فعلا له انما يثبت بشمول القدرة بمعنى ان كل ما وقع فوقوعه بقدرة
الله تعالى او كونه قادرا على كل ممكن يستلزم على ان يكون غيره قادرا
على ممكن اصلا وبرهان التمانع يدل عليه **قوله** ومقدوره اى
صادر عنه بالاختيار يشير الى ان غيره لا يدل الى تصديق النبي صلعم
مثل عدم احراق النار عقيب دعوى النبوة وذلك لاحتمال ان يكون
عدم الاحراق من النار لكرامته فلا يدل على صدق دعواه **قوله** واحتمال
وجوده اى الدليل اذ تحقق الدليل يستلزم تحقق المدلول لا احتماله فلا يجدي
احتماله **قوله** وعلى شمول العلم بقوله تعالى اعلم يمكن فى الآية الثانية
ان يؤخذ الشيء بمعنى الاعم او بمعنى الموجود كما هو الموافق بمذهبنا
فعلمه تعالى شامل للواجب والممكن والممتنع على الاول على الاولين على الثاني
وفى الآية الاولى الشيء مخصص بما يصح ان يكون مقدورا ولذا قيل العلم
اوسع من القدرة **قوله** وهذا المخصص هو الارادة فانها انما
تتعلق باحد طرفي المقدور واعترض عليه اولا بان نسبة الارادة الى
الطرفين بالسواء لانه يجوز تعلقها بكل من الطرفين ووقوعه بذلك
التعلق واجابوا بان تعلقها بكل واحد من الطرفين لذاتها لانها صفة
شانها التخصص والترجيح ولو للمساوي وثانيا بان الارادة لا يمكن وجودها
بدون المراد وهي على ما صرحتم به قديمة فكذا ما هو معلولها وهو باطل قطعا
وجوابه ان قدم الارادة لا يوجب المراد لجواز ان يتعلق بوجوده فى الازل

فيما لا يزال قال الشارح العلامة في الحاشية القديمة الذات موجب
لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة
والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث **قوله** خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى انه مريد لما امر به من الخيرات والطاعات وكاره لما
يضاده من الشرور والكفر والمعاصي منها **قوله** اولازمه هذا بناء
على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من الامر بخلاف ما يريده سعة زعما منهم
ان احدهما لا ينفك عن الاخر وجوابه الاتي ايضا نفي عليه فلا تغفل
قوله والرضا هو الارادة اجيب عنه بان الرضا هو ترك
الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤيده
ان العبد لا يريد الامر والاعتراض وليس مامورا بارادتهما بل هو مامور
بترك الاعتراض عليهما فالرضا اعني ترك الاعتراض غير الارادة **قوله**
والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المحسن اعترض
ان المراد طلب القايم بذات الطالب لا صيغة الامر ففي الممتحن انما يحصل
صيغة الامر بل الطلب حقيقة ما يريده لا ما يقوله **قوله** اذ هو قد
يتضمن مصلحة ومنها دخول قابل الكافر ومقتوله في الجنة قيل ترتب
المصلحة كما توجد في خلقها توجد في انتفائها ايضا فاول المصالح المترتبة
عليها حاصل من الايجاد لا من الانتفاء ولا مدخل له **قوله** مع
قطع النظر عن ذلك اي عن تضمن خلق المعاصي المصلحة يريد به ان
الاشاعرة لا يحتاجون اليه لان الحسن والقبح العقليين منتف في الافعال
عندهم بمعنى ان يكون خلق المعاصي قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم
فيكون منكرا فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وبهذا يندفع ما قيل ان الحسن والقبح

والقبح العقليين عندنا ما ترتب عليه الثواب والعقاب واما كون الفعل
حسنا بمعنى كونه كمالا وكونه قبيحا بمعنى نقصا فهو يحكم به العقل وادعى
المعتزلة ان الكفر بهذا المعنى وكذا الرضا به مما ذكره لا يرد زعمهم واما
قوله يفعل الله ما يشاء الخ فلا يرد زعمهم اذ زعمهم انه تعالى لا يشاء الكفر
والمعاصي ولا يريدها **قوله** قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال
المذكور الخ اي يلزم هذا على ان يكون الطاعة تحصيل مراد المطاع لا تحصيل
ما امره **قوله** ولا شك انه لو علم السلطان الخ اي على تقدير المذكور
كما يلزم كون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا يلزم ايضا في صورة مخالفة
العبد امر سيده اعتذار السيد عند السلطان غير صالح للاعتذار لان
السلطان يقول للسيد انه لم يات بما امرته به لتحصيل ما اردته هذا
الكلام من الشارح العلامة يكون ايرادا على الجواب الاول والثالث
لان بناءهما على الفرق بين الامر والارادة **قوله** يمكن ان يقال
الامر امران الخ يعني يمكن الجواب عن الثالث بان يقال الخ حاصله
ان الطاعة هي تحصيل ما امر بامر الثاني والرضا اعني ترك الاعتراض ترتب
على هذا الامر ايضا ولهذا لا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم
اتيانه بما امرته بالامر الثاني وكذا الكافر والعاصي الاسن بالكفر والعصيان
المامورين بهما بالامر الاول اي التكوين وقد يوجد ترتب الطاعة
والرضا على الارادة في صورة توافقهما كايمان المؤمن لكن ملاك
الامر في الترتب ترتبهما على الامر الذي كلف به المعاد وهو الامر الثاني
اي التدوين ومن هذا ظهر الجواب عن دليلهم الرابع اذ يعلم منه ان الرضا
غير الارادة لترتبه على الامر الثاني اذا خالف الاول ولذا لم يصرح الشارح

العلامة

بالجواب عن الرابع مع تصريحه باجوبة الثلاثة الاول **قوله** متكلم
بهذا الترتيب الذكري في الصفات الاربعة يشير الى الترتيب الذاتي بينها
اعني ترتب الكلام على الارادة وهكذا الى العلم **قوله** كما يقوله المعتزلة
قالوا الكلام تعالى اصوات وحروف غير قايمة بذاته تعالى بل يخلقه
تعالى في جسم كاللوح المحفوظ وكشجر موسى عليه السلام او غيره كجبرئيل والنبي
عليهما السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وايجاده هذه الاصوات
والحروف في الغير **قوله** وهو خلاف النصوص كقوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما اذ ظاهره قيام الكلام بنفسه تعالى وحمله على كونه موجدا له في الغير
صرف عن الظاهر بلا ضرورة داعية اليه **قوله** وعند الفلاسفة
الحي هو الدراك الفعال وفي المحصل بهما اراده حيوانه لذاته ثم قال ومعنى
قولي بذاته ان وجوده حيوانه فان وجوده هو كونه بحيث يصح ان يصدر
عنه الفعل والادراك **قوله** فهي عندنا صفة زائدة لم يشير
الى ما بيننا وبين الحكماء **قوله** كما يقوله الفلاسفة والاشعري ايض
الظاهر ان عدم ارجاعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات فوقنا من
الابصار والسمع وبين العلم فيما بالزيادة فيهما على الغالب فانا نعلم
بالضرورة ان الحالة الحاصلة منهما اقوى واتم من الحالة الحاصلة من العلم
والا فلا باس بعد الاعتراف بانهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين مع
انهما من نوع الادراك في ارجاعهما الى العلم بالمبصرات والمسموعات لانه
اعلى واجل من ان يكون شي اتم واقوى منه في الانكشاف والحق ان الامر
وان كان كذلك ما يعذر ان يعتقد كذلك بل يقول لا نأول ولا نعلم سر التعبير
وما فهمنا الا معناهما ونعتقد انهما صفتان زائدتان على العلم لان

لان ظواهر الآيات والاحاديث تأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات
والمبصرات والادلة العقلية وان دلت على امتناع حملهما على
الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين لكن عقولنا ناقصة عن كشف
حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف **قوله** وهو منزه عن جميع
صفات النقص اعاده لتفريع الصفات السلبية عليه كما فرع صفات
الثبوتية سابقا على المقدمة المتفق عليها وهو متصف بجميع صفات
الكمال وفائدة التفريع على المقدمة المتفق عليها وهو الاستغناء عن
مؤنة الاستدلال نعم اذا كان وجه الاتفاق على تلك المقدمة من
جهة الاستدلال بالخصوص على جزئي من جزئياته ربما يحتاج الى الاستدلال
والا فلا ونقل الشارح العلامة في اثبات هذه المقدمة عن بعض
المصنفين ان يراد الواجب اولى بالنسبة اليه من كونه مشاركا
لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له
مشارك انتهى يدل على الكمال وايراده وذكره رحمه الله دليل كل مسئلة
عقيبها يدل على الاول فلا تغفل عن مواضعها **قوله** وعليه قديم
وكامل وذاتي لاستلزام مقتضى الاولين نقصا ولامتناع احتياجه
في شيء من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض بمقابل الاول اعني العرض تنزيه
صفاته مثل ذاته عن كونها عرضا وجوهرا ولان الجوهر عند المتكلمين
حادث متحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة الحسية بانه هنا
او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات والتحيز والحلول
كلاهما من خواص الجسمانيات **قوله** الند هو المنادي اي المخالف بالقوة
قال صاحب الكشاف الند لا يقال الا للمثل المنادي اي المعادي انتهى

المخالف من يكون فعله مخالفا بفعل آخر ومنافيا له **قوله** لما
كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية لان
كلا منهما جزئي حقيقي لو كان ذاته تعالى ماهية كلية وكانا عينا له
او احدهما لكان الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وهو بديهي البطلان ويلزم
ايضا ان يكون الكلي الحقيقي جزئيا حقيقيا اقول الظاهر ان معنى
قولنا ذاته تعالى هو الوجود والتعين انه مبدا الآثار وانه ممتاز عن
الغير بنفسه لا بامر آخر غيره ومعنى جزئيته منع اشتراكه في حقيقته
بذاته فالكلية المقتضية للاشتراك محال في حقه تعالى ولا يتصور
في نفسه **قوله** وقد يستدل عليه بان لو فالصحايف
هذا الاستدلال مبني على كون الواجب عين الماهية **قوله** مذهب
لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية والا لامتنع التعدد ولا
عليك ان المميز في المثل لا يكون بالفصل والا لارتفع المشاركة في الحقيقة
قوله ان كان من لوازم الماهية المشتركة سواء كان كل واحد منهما
او واحد منهما **قوله** يلزم اشتراك الكلي فعلى الاول يلزم اجتماع
الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن وعلى الثاني يلزم كون الواجب
ممكنا او كون الممكن واجبا **قوله** وان كان من لوازم الماهية مع
الخصوصية لجاز ان كان الوجوب او الامكان لازما لمجموع الماهية والخصوصية
التي بها الامتياز فيلزم التركيب المنافي للوجوب ان كانت الخصوصية
التي بها الامتياز فصلا داخلا في قوامه ويرتفع المماثلة ايضا كما عرفت
وان كانت عارضة خارجة فلا بد لها من علة فعلية اما الماهية فيمتنع
المشاركة او غيرها فلا يجوز ان يكون اخرى والا لعاد الكلام فيهما ابدا

بل امرا منفصلا فيلزم احتياج الواجب في نفسه الى منفصل ويلزم ان
يكون وجود الواجب من غيره لان وجوبه من غيره فالشيء ما لم يجب
لم يوجد وهذا التفصيل مما لا بد منه في هذا المحل **قوله** قد مر الاشارة
الى دليله في نفي المثل بقوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين
ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيهما اذ ما له وجوب
الوجود غير عارض له ولا مشترك فيه **قوله** لكان مجموعهما ممكنا
لاحتياجه الى كل واحد منهما هذا مبني على ان الافتقار مطلقا ينافي الوجوب
فلا مجال للقائل ان يقول انا لا نسلم ان هذا الافتقار ينافي وجوبه وانما
يكون كذلك ان لم يكن اجزاؤه واجبة لذواتها فانها اذا كانت
واجبة لذواتها كان وجوده لا يتوقف الا على اجزائه فهي بالنظر الى
ذاتها يستحق الوجود فهو واجب الوجود لان المراد من المجموع على ما صرح به
الشارح العلامة في بعض تصانيفه هو مفروض المجموعية بدون الفارض
فالكل الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا
موجود بوجود احاده لان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من
احاده والاحاد باسرها موجودة ولذلك مذكور في موضعه انه
يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء وعن مجموعهما
شيء ثالث فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا آخر لم يجز ان يصدر
عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث والقول بانه ذكره بعض على سبيل
الاحتمال العقلي ونحن من وراء المنع ونقول انا لا نسلم ان المجموع موجود آخر
حتى يمكن ان يكون له حكم آخر يخالف ببديهة العقل والمكابرة لا تسمع
فتامل حق التامل **قوله** فلا بد من علة فاعلية مستقلة وانما قال

بعلة فاعلية لبنائي الترديد بعده اذ العلة التامة لا يجب تقدمها
على المعلول عند الجمهور كمجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة تامة لذلك
المجموع قال في الحاشية الجديدة لاثبات الواجب ان هذا الدليل مبني
على مقدمات الاول ان المجموع بالمعنى المذكور موجود وهو كذلك كما مر
والثاني انه ممكن وذلك ظاهر لافتقاره الى كل واحد من احاده الثالث
ان كل ممكن محتاج الى علة مستقلة وهي ايضا بينة لا تقبل المنع الرابع
ان لا شئ من المجموع وكل واحد منه بمؤثر مستقل فيه فلا يكون له علة
مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس هناك شئ آخر يصلح لكونه علة
مستقلة انتهى اقول الحكم الفطرة ان وجود المجموع مجموع وجودات الاجزاء
فكما ان الاجزاء موجودة على حدة بوجوده فالكل ايضا موجود بوجوده
الذي هو عين وجودات الاجزاء بوجود احاده باسرها فكما ان الكل
غير الجزء وكذلك وجوده لكن افتقار الكل في وجوده الى علة غير الاجزاء
فمما يحتاج الى البيان ولقائل ان يقول ان المجموع منهما اي من الواجبين
لا يحتاج الا الى كل واحد من الواجبين يكون لكل منهما علة ولا يكون المجموع عنهما
من حيث هو المجموع علة مثلا كل واحدة من الوحدتين علة للاثنين
ومقدمة عليه طبعا وليست الوحدات متقدمتين عليه والا لزم تقدم
الشئ على نفسه فالمركب المذكور ممكن لا يحتاج الى فاعل اذ الممكنات
اقسام يحتاج بعض الى الفاعل فقط وبعضها اليه والى شرط وبعضها
اليهما والى دفع المانع او المعد او كليهما وبعض آخر منها الى الاجزاء فقط
كماهية العدد المركبة من الوحدات فقط وبيانه ان الكل فيما نحن فيه
ليس له امر آخر سوى احاده وهي موجودة فهو ممكن لاحتياجه الى اجزائه

وهو مفروض الاثنينية بدون العارض ... ترتيب / بدون وصف الاثنينية منه

الى اجزائه وموجود لوجود احاده فلا بد له من علة مستقلة اذ كل ممكن
لا يكون موجودا الا الفاعل مستقل فكل واحد من الواجبين علة ناقصة
فان اخذنا مجموعهما علة مستقلة فهو عين الكل فيلزم تقدم الشئ على نفسه
وان اخذنا احدهما او امرا خارجا عنهما فيكون المفروض هو الواجب
لذاته غير واجب لذاته اذ الخارج او احدهما اذا كان علة تامة له كان علة
لكل جزئية اذ لو احد منهما غير واجب لذاته والمفروض خلافه هف
وقياس العدد عليه عقول عن الفرق بين الموهوم والموجود والله موفق
ومعين قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا
لغيره وذلك لان معلولية المجموع الذي ليس فيه سوى احاده شئ آخر
اصلا لا يكون الا بمعلولية كل واحد من احاده او واحد منها فان كان الفاعل
واحد من الجزء كان الجزء الآخر معلولا له حتى يتحقق معلولية المجموع له وان كان
فاعل المجموع امرا خارجا عنه فيجب ان يكون فاعلا لكل واحد من احاده
اذ لو لم يكن شئ منها معلولا لم يتحقق لفاعلية المجموع معنى فعلى الثاني
يلزم معلولية احد الواجبين وعلى الثالث معلوليتهما قوله فتامل
اشارة الى ما حققه وفصله في رسالة اثبات الواجب الجديدة من
دفع منع كون المجموع موجودا وكذا دفع كون المجموع مفصلا علة له مجملا وكون
المجموع مستغنيا عن العلة وظني ان ما قررنا انفا من البيان يحلو الاذهان
ويوصل الى العيان قوله والح اي حصر الخالقية قوله فقد اشير
اليه في الآية ضمير اليه يرجع الى دليل الحصر اذ حصر الخالقية صريح في الآية
فان قلت دليله ايضا صريح في الآية على ما هو المقرر عند اهل العربية
ان كلمة لو لامتناع الثاني لامتناع الاول بمعنى انها للدلالة على ان انتفاء

الثاني

فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول قلنا المراد بالدليل دليله العقلى
فالبرهان هو ما اشير اليه بهذه الآية لا نفس هذه الآية فانها حجة
اقناعية والملازمة عادية اذ العادة جارية بوجود التمانع والتغالب
عند تعدد الحاكم لا قطعية لجواز ان يتفقا من غير تمانع ويرشدك
الى ذلك قوله بعده وقد قيل انه دليل اقناعى **قوله** لجواز
ان يتفقا بان لا يريد كل منهما الا ما لا يتعلق باحد طرفيه ارادة
شريكه او وقع اتفاقهما على ايجاد المراد بالاشتراك لا بالاستقلال
وهذا التقرير اوفق للقائلين بانه تعالى مختار من تقرير الشارح العلامة
فى قوله الآتى فى الاتفاق وهو اما ان يقتضيا ايجاد الخير او الغالب
فيه الخير الخ لانه يشعر الايجاب فيه فتامل **قوله** يمكن ان يقال ان
التعدد يستلزم امكان الخ يعنى ان التعدد كما يستلزم جواز الاتفاق
يستلزم جواز الاختلاف وبالثانى يثبت المط من غير حاجة الى ابطال
الاول فنقول على الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ ولا يذهب
عليك ان ما اشير اليه بهذه الآية هذا وان بنائه على ان ارادة
بالفساد عدم التكون ويدل عليه الترديد وهو اما ان يحصل مراد احدهما
او كليهما الخ وكذا قوله فى وجود العالم فى الترديد الثانى الخ **قوله** فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين وهو يستلزم اجتماع النقيضين كما يستلزم اجتماع
النقيضين ارتفاع النقيض لما بينهما من التلازم فان وقوع كل واحد
ورفعه من النقيضين يستلزم رفع الآخر ووقوعه فكل من الثانى والثالث
كلا من الاجتماع والارتفاع لكن الشارح العلامة اعتبر الاستلزام بلا
واسطة **قوله** فالجواب الخ تفريع على المنع كما هو الظاهر من العبارة

من العبارة والكلام على السند المساوى بعيد كما هو المقرر فى موضعه
فلا حاجة الى التكلف **قوله** ان كان كافيا لزم المحذور الاول
وان لم يكن الخ والمراد بالاستقلال كل منهما كون قدرته كافية
على تقدير الكفاية لا يمكن الاشتراك فعلى هذا فالملازمتان بينتان
لا تقبلان المنع **قوله** لا يتصور الزيادة والنقصان اى لا يمكن الزيادة
والنقصان فى ارادته تعالى وقدرته وكذا فى جميع صفات الله تعالى اذ قبول
الزيادة والنقصان نقصان كما يجب تنزيه الله تعالى عنه يجب تنزيه
صفاته عنه ايضا وتعلق الارادة والقدرة عبارة عن الخلق والايجاد
ولا تفاوت فى الايجاد كما هو المقرر فى محله هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام
قوله قال الله تعالى انعبدون قيل يدل الآية على ان سبب
العبادة الخلق ولا خالق الا الله فيفهم منه ان العبادة لا تكون الا له
تعالى اقول سبب انكار معبودية الغير فى الاية كونه تعالى خالقا فيفهم
منه الخالق يجب ان يكون معبودا لا غير والاوضح منها دلالة على
نهى عبادة غير الله تعالى قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ان
الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه **قوله** لا بطريق حلول
الشئ الخ قيل واما الحلول بطريق حلول مجرد فى مجرد آخر ومقدم لذلك
الآخر كما جوزه الامام وقدح به فى حصر اقسام الجوهر فى الخمسة فلا
يجرى فى نفيه شئ فيما ذكره ههنا اقول لعل عدم التفات الشارح
العلامة بذكره لعدم اعتنائه بشأنه ولاشتراكه مع الثانى فى
استلزام الاحتياج ولا يذهب عليك المراد بالحلول فى الاول
الحلول اللغوى الغير الشامل للاصطلاحى وفى الثانى الحلول الاصطلاحى

فيشمل لحلول الاعراض في الاجسام وحلول الصورة في الهيولى لان
اختصاصها بها اختصاص الباعث بالمبعوث بل حلول مجرد في
مجرد على قول كما سمعت **قوله** فلاستلزامه الاحتياج المنافي
للوجوب لان عندهم ان الحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك
الشيء قطعا والا لما حل فيه **قوله** فلتنزهه عن المكان والحيز
فانهما لا يكونان الا لذي بعد منقسم الى اجزاء واعلم ان المكان
هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم عند المتكلمين فلا داعية
لهم ان يفرقوا بين المكان والحيز بعموم الثاني وخصوص الاول وكذا
للقائلين بانه البعد المجرد الذي مداخله الجسم وهم الاشراقيون بخلاف
المشائيين قال ابن سينا كل جسم فله حيز اما مكان واما وضع
وترتيب وهذا لان المكان عنده سطح الباطن الحاوي المماس للسطح
الظاهر المحوي فلا يكون لكل جسم مكان اذ لو كان لكل جسم مكان
لزم وجود الاجسام الغير المتناهية لكن لا بد لكل جسم حيز فالحيز اعم
عندهم من المكان **قوله** اما ان يقولوا الحلول ذاته في المسيح وقول
النصارى تدرع اللاهوت بالناسوت وصلت الناسوت
ورفع اللاهوت ينظر الى حلوله تعالى في بدن المسيح اذ المراد بالناسوت
النشأة الانسانية كذا قيل **قوله** وهذه الاحتمالات كلها باطلة
الا الاخير اما حلول ذاته تعالى في بدن المسيح او نفسه فلاستلزامه
الاحتياج المنافي للوجوب واما حلول صفاته تعالى فيهما فلاستلزامه انتقال
الاعراض اذ على تقدير زيادتها يكون اعراضا كما ذهب اليه الشارح العلامة
واما اعطاء الله تعالى الى المسيح قدرة الخلق فلامتناع القدرة على الخلق

الخلق والايجاد لغير الله تعالى لكونهما من خواص الالوهية واما الاخير
وهو اختصاص المسيح بالمعجزة وتسميته ابنا تشريفا وتعظيما التوجيه
في اكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه في اغلب الاوقات في جانب
القدس كما يقال لمن كان متوجها الى شيء ومقيما عليه ابن ذلك الشيء
كابناء السبيل وابناء الدنيا فهو حق ان ذهبوا اليه **قوله**
يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به من القرب الدائم المنافي للبعد
والمفارقة قال في الصحائف يجوز ان يكون المعنى من الحلول حلول آثار صنع
الله تعالى من احياء الموتى وابراء المرضى ومما يؤكد ذلك انه جاء في
الاصحاح السابع عشر من الانجيل يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا
وكما انت يا ابي بي وانا بك فليكونوا هم ايضا نفسا واحدا
ليؤمن اهل العالم بانك انت ارسلتني وانا فقد استودعتهم
المجد الذي مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا على الايمان واحدا كما انا
وانت ايضا واحد وكما انت حال في كذلك انا فيهم ليكون كلهم
واحدا هو لفظ الانجيل هكذا انى صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم
اقول ولا يظن فيه تجويز اعطاء القدرة وهو يخالف مذهب اهل السنة
فلا تغفل ثم اعلم ان قوله ما عن الانجيل الى كلام الشارح على طريق
جواب سؤال كانه قيل عبارة الانجيل لا يلايم الاخير فاجاب اولا
بانه محرف لا يتمسك به وقوله على فرض صحته يشير اليه وثانيا على طريق
التنزل بان الحلول اشارة الى كمال الاختصاص وقوله انت تعلم الى
دليل الجواب الثاني **قوله** واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ في الاصحاح
التاسع عشر من الانجيل انى صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم يدل دلالة ظاهرة

الاصحاح كالسورة للكتب والشعب للتوراة منه

على هذا المعنى كما لا يخفى وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي اي الى
القول بلفظ الحلول اذ مرادهم ظهور الحق في علي واولاده كما سيصرح
قوله ظهور الروحاني في صورة الجسمانية بان يظهر في نظر الشخص
بتلك الصورة الجسمانية المنفصلة عنه غير المتصلة به وهذا النوع
من الظهور كما يحصل للمجرد يحصل للجسم ايضا بخلاف نوع اخر منه وهو
ان يخلع صورته التي هو عليها حقيقة ويكتسي صورة اخرى ومن حيث
اكتسائها يتشكل باشكال مع بقاء تشخصه بعينه كقطعة من الماء يتشكل
باشكال الظروف وهذا مختص بالاجسام اللطيفة **قوله**
لم يريدون بالحلول معناه بل يعبرون عن الظهور بالحلول فالمجاز في الحلول
لا في الظهور آقول يحتمل ان يكون هذا الكلام تعريضا للمص حيث عد في
المواقف غلاة الشيعة من المخالفين في هذه المسئلة وهذا انما يتم اذا
لم يكن لهم ان ما نقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال لا يتم الا عند
مبين احدهما انه تعالى لا يتصف بما فيه نقص واخرى انه لا يوجد
صفة لا يكون كمالا ولا نقصا في حقه تعالى والثاني غير مبين **قوله**
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده يشير الى ان الكمال
حقيقة هو النوع وكون افراده كمالا لتحقق النوع فيها فتجددها بحيث
يكون زوال كل واحد منها شرطا لحدوث فرد آخر منه لا يستلزم الخلو
عن الكمال الذي هو النوع بل يستلزم الخلو عن صفة الكمال الذي زواله شرط
لحدوثه مثله وهذا النوع من الخلو لا يكون نقصا لانه لا يستلزم خلوه تعالى
عن صفة الكمال في الازل لان الاتصاف بكل فرد منها عين الاتصاف
بنوعه وكون كل الافراد كمالا لا يقتضي اتصافه تعالى في كل وقت اذ لا

اذ لا تفاوت في الافراد فلا يتحقق باتصاف الافراد الا ما يتحقق باتصاف
الفرد فالخلو والنقص كلاهما منتفيان هذا والله يوفق من يشاء
قوله كما سلف في مبحث الحدوث في آخر الوجه الرابع من انه
لا يلزم من حدوث جميع افراد نوع حدوثه **قوله** فالوجه في ابطال
هذا الاحتمال ما سلفناه من لحوقه فان في كل وقت من اوقات الحال
والاستقبال يوجد على هذا الاحتمال امور غير متناهية متعاقبة من
جانب الماضي هذا **قوله** والمراد بالحادث ههنا الصفة
الحقيقية لان الخلاف فيها بالكرامية قالوا بحدوث الارادة
والكلام والعلم وبعض المعتزلة كابي حسين البصري فانه جوز حدوث
العلم بحدوث المعلوم **قوله** وذلك لانه لا بيان للتغير في الجملة **قوله**
انما يتغير تعلقاتها دون انفسها بناء على ما يقرر عند المتكلمين
قوله هو امتناع تجددها لم يقل امتناع حدوثها لان حدوث
ما لا وجود له يعبر عنه بالتجدد لا بالحدوث **قوله** لا نسلم جريان
الدليل فيها كليا يعني لا يجري الدليل في الاضافات التي يلزم من قدمها
قدم الحادث المستلزم للانقلاب فانها ليست من صفات الكمال
ورتب كما ترى لا مخلص عن النقص بهذا آقول الاولى ان يلزم قدم الاضافات
واتصاف الواجب بها ويمنع تجددها في ذاته بل الحق ان يمنع جريان
الدليل فيها بانها ليست صفات قائمة بذاته تعالى بل اعتبارات
محضة كالمعية مع زيد عند حدوث زيد فتجددها لا يوجب حدوث
صفة في الذات **قوله** ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا
يكون عدم ايجاده في الازل نقصا لا يقال ان كون وجود العالم

ممتنعاً في الازل الا بنافي كون ايجاده ازليا بان يتعلق ارادته الازلية
بوجوده فيما لا يزال فوجده فيه لانا نقول عدم المنافاة لا يوجب
كون ايجاده في الازل ممكنا لان امتناع وجود العالم في الازل لا يمنع
عدم ايجاده في الازل نقصا فللمانع ان يكفي بهذا القدر **قوله**
بان يقال من ازلية الامكان الخ خلاصة دليل المعارضة وهي ان
وجود العالم في الازل ممكن لان امكانه ازلي وازلية امكانه يستلزم
امكانه في الازل وبين النقض بهذا الاستلزام بانه امكانه اذا كان
مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية وما بسط رحمه الله منع عليه وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزائه الازل من
الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء متعلقا بعدم
المنع فيكون معناه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو
بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي
هو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من
اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان
الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم
ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده
الازلي ممكنا انتهى اقول تحقيقه ان في تحقق امكان الشيء يكفي تحقق جواز

جواز اتصافه بنحو الوجود وهذا التحقق لا يستلزم تحقق جواز اتصافه
بجميع انحاء الوجود بامكان الشيء بوجوده الازلي متحقق بامتناعه بوجوده
الازلي **قوله** فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها يشير الى انه
ما سواه كله مثل سلب الصفة الاضافية فهو في حكمها مثلا اتصافه
تعالى بسلب خالقية زيد في زمان فنائه كاتصافه بخالقية زيد في زمان
وجوده وفيه ما عرفت ولك السبب بما ذكرناه في دفع النقض
قوله ولا يتحد بغيره ذكر هذا في المواقف مع قوله ولا يحل في غيره
وتوسط ههنا بينهما قوله ولا يقوم بذاته حادث رعاية للمناسبة
بين الحلول والاتحاد ونظر التقابل بين القولين **قوله** يطلق
الاتحاد على ثلثة انحاء يشير الى المراد بالاتحاد ما يطلق عليه الاتحاد ولذلك
ذكر الوجوه وابطل كلها **قوله** لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد ولا يجوز بقاء ذاتيهما بصفة الوحدة بعد ما كان اثنين
اذ الشيء في حد ذاته او الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا لكل واحد من
الوحدتين المتقومتين للكثرة لزوال صفة الوحدة عنهما على هذا التقدير
فيلزم اجتماع المتقابلين كذا قرر الشارح العلامة في بعض تصنيفاته
واعلم ان هذا الاتحاد وهو ان يصير الشيء غيره يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة بلا سترة والمذكور في صورة الدليل تنبيه **قوله** كما يقال
صار الذات طيبا ويقال مثله وحدة الاجتماعية والظاهر انه مثل
جمع المائين في اناء واحد يقال له وحدة الاتصال ليس من هذا القسم
فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع الخ فعلى هذا لا يتحقق من البدن
والنفس حقيقة واحدة الا ان يلتزم جسمية النفس كما هو مذهب المتكلمين

لانهم قالوا ان النفس جسم اما بهذا الهيكل المحسوس او جسم داخل
فيه وهو الاجزاء الاصلية او يقال ان حقيقة الانسانية عندهم قال
بتجرد النفس ای النفس الناطقة هذا ضروری فانا نعلم بداهة انه
بمجرد المقارنة كالان و الحجر الموضوع فی صفه لا تحصل بهيئة
واحدة **قوله** ودعوى الاحتياج ای كلية دعوى الاحتياج
والانفعال بين الاجزاء المادية فی العناصر وغيرها غير مسلم لجواز
ان لا يكون فی صورة محلية الواجب للجزء الصوری احتياج ولا
انفعال بين الاجزاء ای المحل والحال ولا يذهب عليك انه حاصل
هذا المنع عدم تسليم الاحتياج بين المحل والحال كليا فيدخل الصورة
المفروضة فی القسم الثانی **قوله** سلمنا ان الواجب هو المحل
والجزء الصوری هو العرض **قوله** لما مر من عدم التبدل فی صفاته
ولما كان التبدل فی الذات يستلزم التبدل فی الصفات جعل عدم
التبدل فی الصفات دليلا على كلا التقديرين جواد الجوهر هو الممكن لم
يشر الی ان المراد بالجوهر فی هذه المسئلة ما ذهب اليه المتكلمون وهو
احد هذين المعنيين ولا يخالفه نقل السيد عن الملخص وضميمة وهو
ان لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظی على اربعة معان الاول الموجود
العين عن المحل والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى الثانی الماهية التی اذا
وجدت فی الخارج كانت لا فی موضوع وهذا المعنى يقتضی زيادة
الوجود على الماهية والشيخ ذهب الى ان وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق
الجوهر عليه والامام الی انه وجوده زائد ساوله الثالث العامل للصفة
والحكماء اتفقوا على انه تعالى ليس جوهرا بهذا المعنى بناء على استحالة قيام

قيام الصفات بذاته تعالى الرابع الشیء الذی يتعاقب عليه الصفات
والحكماء على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب بل احتمال
ما فصله هناك وقد يطلق الجوهر على الذات والحقيقة ولا خفاء فی
تناوله للواجب انتهى **قوله** المتحيز بالذات قال فی المواقف
ونعنی بالمتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هناك
او هنا **قوله** لان العرض محتاج الى المحل المقوم له لو ترك القيد
الاخير ينطبق التعليل على كل واحد من المذهبين لان العرض عند المتكلمين
هو التابع فی التحيز **قوله** لا جسم تصريح للرد على المجسمة والا لزم
من نفی الجوهرية نفی الجسمية لان كل جسم جوهر **قوله** لان
الجسم مركب فيحتاج الى الجزء اما عند الحكماء فلتركبه من الهيولى والصورة
واما عند المتكلمين فمن الاجزاء التی لا تتجزى واما عند الاشراقيين
فمن البعد العرضی ومن الجوهر الذی هو محل فيه فيكون عندهم عبارة عن
الجسم التعليمی والصورة الجسمية فيلزم عليهم تحصيل الماهية من الجوهر والعرض
قوله والجسمانيات هی ما يكون منسوبا الى الجسم الجزئية او بالقيام
به او بالحلول فيه او بالاختصاص له كالجزء واللون والمقدار والحيز والجهة
والاخيران من القسم الرابع فالجسمانيات معطوف على خواص الاجسام
لا على الاجسام **قوله** ولا يشار اليه هنا او هناك لان الاشارة
يستلزم التحيز بالذات او بالعرض وهو تعالى منزه عن التحيز مطلقا
قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال اذ الحركة باقسامها من خواص
الاجسام وذكر الانتقال بعد الحركة من قبيل عطف الخاص على العام للاهتمام
بشانه اذ الرد يحصل به **قوله** لما سبق من طرفی المسئلتين

ولذا لم يفصل بينهما ولو لم يفصل الاوليين وقال بعد الاربعة انها
من خواص الاجسام لا يحتاج الى قوله لا يسبق **قوله** المشبهة طائفة
يشبهون الله بغيره كالاجسام **قوله** انه جسم حقيقة ومنشاؤه
ظواهر الاحاديث الدالة كاثبات الاصابع والقدمين للرحمن
والآيات الدالة على استوائه فانهم لم يقدروا على التاويل ولم
يوفقوا على التفويض فوقعوا في الورطة **قوله** انه على صورة انسان
منشاؤه قوله عليه السلام رأيت ربي في صورة المليح الشاب
قوله انه شاب امرد وفي بعض النسخ اجرد وهو من لا شعر
في بدنه والامرد من لا شعر في وجهه والجعد من الشعر خلاف البسط
اي المترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة والمراد منه ههنا شعر
الرأس ولا منافاة للامردية والاجردية **قوله** انه شيخ اشمط
الرأس الشمط محركة بياض شعر الرأس يخالط بسواده **قوله** ويجوز عليه
الحركة والانتقال اخذا من ظاهر قوله تعالى وجاء ربك والملك
صفا صفا الاطيط الصوت الرحل بالفارسية بالان **قوله**
بخلاف المصرحين يعني انهم يكفرون وليس في المواقف ما يدل عليه
وكذا سائر ما يتعلق بنظر ناظر كتب الكلام والظاهر ان استدلالهم
بظواهر الآيات لا يوجب الكفر غايته انهم لكونهم غير ممعنين في النظر
العقلي لا يرون دليل الخصم قاطعا فلا ينبغي ان يكفر كل فريق خصمه
بان رآه غالطا في البرهان لما قال حجة الاسلام في فيصل التفرقة
بين الاسلام والزندقة ولا يقولون بان الظواهر النقلية لا تعارض
الادلة العقلية وان صحوا فوالك بوجهين الاول ان النقليات محتملة

محتملة للنقل والمجاز والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ
وخطاء الرواة في نقل معاني المفردات والتصريف والاعراب
والتقديم والتأخير فيقبل التأويل بخلاف العقليات الثاني كون النقل
حجة موقوفة على العقل لكونه موقوفا على ما يتوقف على العقل من معرفة
وجود الباري تعالى وكونه عالما مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجز
وثبوت النبوة فلو رجح النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف
على العقل ويلزم القدح في النقل انتهى فيلزم عليهم مخالفة الدليل وهو
ليس بكفر **قوله** لا يخفى انه ليس في هذا القدر علامة اصلا اذ لا يلزم
منه كونه تعالى في جهة العلو كما لا يلزم بتخصيص الكعبة بكونها بيت الله
كونها بيتا له تعالى حقيقة **قوله** وصرح بكونه جهة الله حقيقة من
غير تجوز قال حجة الاسلام في فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة
يقول الحنبلي لا برهان على استحالة اختصاص الباري تعالى بجهة فوق انتهى
فان اقتدى بهذا القائل في تقليدا فمقلد وان استدل بظاهر
النص فغالط وقد عرفت حاله فتذكر **قوله** لا حاجة الى سلب
الجهل اقول التعرض لنفي الجهل لدفع توهم لزوم الجهل من تغير تعلقات العلم
على ما اشتهر بين المتكلمين مع انه ما يهتم بشانه فالتصريح بمثله اولى
قوله ولا يطيع فيكم احدا اي لا يطيع في شانكم ومخاصمتكم **قوله**
فيكون في فوق الشرطية فكانه قيل ان اصر على هذا العقل او الترك
ولم يتب عنه او لم يعف عنه بشفاعة او غيرها يكون معاقبا عليه
فعدم العقاب لعدم تحقق الشرط لا يكون كذبا **قوله** فلا يتصف
بالكذب لان الكذب والصدق من صفات الاخبار دون الانشاء

قوله الصبي يقاوم الاسد لان التعجب اذ الكلام فيمن يرى
تلك المقاومة ويقول لمن يراها ايضا قوله بعين رأسهم ذكره
تنصيصا والا فان الرؤية اذا اطلقت لا يراد بها الا الرؤية بالعين
لا بالقلب قوله والانكشاف بليغ عطف تفسيري للادراك
التام ويناسبه قوله ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب
المرئي وحقيقة النقل والوصول فيما سيأتي قوله انما يحصل بالمحاذاة
والقرب وله شرائط اخرى ككون المرئي مضيئا اما بذاته او بغيره وكونه
كثيفا بحيث يمنع من نفوذ الشعاع والا لا يرى كالهواء الشفاف ومنها
عدم القرب المفرد وعدم الصغر المفرد وعدم وساطة جسم مشف
بين الرائي والمرئي قوله وخروج الشعاع او الانطباع اما خروج
الشعاع من البصر سواء كان مخروطا مصمتا او مخروطا مركبا من خطوط
او خطا يعمل في المبصر بسرعة الحركة قاعدة مخروطة والقاعدة على اي
تقدير على سطح المبصر وهذا كله مذهب الرياضيين على الاختلاف
ومعهم افلاطون واما انطباع صورة المرئي في الجليدية ثم في مجمع النورين
ثم في الحس المشترك فمذهب الطبيعيين ومعهم ارسطو قال الشارح
العلامة في شرحه للهياكل ان لكل من الرياضيين حججا ومناقضات
لاجلها ذهب الفارابي في رسالة الجمع بين رأيي ارسطو وافلاطون
الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها
بضرب من النسبة لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما
اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة ثم قال هذا قريب مما اختاره
المص اي الشيخ المقتول من ان الابصار انما هو باضافة اشراقية بين

بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع انتهى
اقول لعل الشارح العلامة اقتصر بذكرهما تنبيها على انهما يرجعان
الى الاضافة المذكورة فتذكر بما لا يحتاج الى ذكرها وترك تكيف
الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي بكيفية الشعاع الخارج عن البصر
مع انه مذهب طائفة من الحكماء اشعارا ببطلانه عند العقل لانا نعلم
بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور يستحيل ان يقوى على احالة
نصف العالم الى كيفية قوله في ادراكنا اي ادراكنا الحاصل
عقيب فتح البصر قوله اذ في قدرة الله ان يخلق لنا قال
حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم
فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وكما
يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير
مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك
من غير كيفية وصورة انتهى ولقائل ان يقول انه تمثيل بلا جامع لان
الرؤية وان كانت علما مخصوصا الا انها مغايرة لسائر انواع العلم
مغايرة ذاتية فيجوز ان لا يصح لنوع ما يصح لنوع آخر قوله من
غير محاذاة ومقابلة وجهة قال شارح التجريد لا نزاع للنافين
في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام
الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين
بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان
نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر
من المعرفة فوق الاولين ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك

فوق الاول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان
فمثل هذه الحالة هل يصح ان يقع بدون المقابلة وان يتعلق بذاته
تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا ولا يخفى عليك ان كلام الشارحين
يقرب النزاع الى النزاع اللفظي لان القائلين بالانكشاف التام لا
يقولون بحد معين للانكشاف حتى لا يكون ما فوقه من الانكشافات
انكشافا تاما وكذا القائلين بالرؤية لا يقولون بتأثر الحدقة
والانطباع ولا بخروج الشعاع او بجهة آخر من الوجوه المذكورة للرؤية
فالاولى ارجاعها الى النزاع اللفظي والله اعلم بحقايق الاشياء انتهى
اقول المص ايضا من المقربين لان الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية
اذا وجدت بدون شرائطها لم يبق لها فرق من العلم والخصم
لا ينكر علم الخلق بالحق **قوله** فيجوز الابصار بدونها الظاهر ان
الضمير الى الشرائط ويفهم من المثال تجويز الابصار بلا باصرة ايضا
فانهم يقولون بجواز رؤية كل موجود لكل عضو من الاعضاء اذ يجوز ان
يلطف كل روح حيواني في كل من البدن مثل الروح المصبوب في
العصبتين المجوفتين ومجمع النورين بسبب عادي كالرياضة مثلا
او بمحض عناية الله ويقوى بحيث يتعلق باي شيء كان ويبصر اليه
قوله كل موجود ممكن الرؤية عنده اي عند الاشعري الخ اقول اعلم ان ما
لا نرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيتها
لا للاستحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لا موجبة لها ولا يلزم
من كون الشيء جائز الرؤية ان نراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى
ان الهرة ترى الفارة في الليل ونحن لا نراه وكذا المصروع يبصر الجن

الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي عليه السلام يرى جبرئيل عليه السلام
ومن عنده من الصحابة لا يراه قال في شرح الصحايف وجه آخر منقول
عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان لارواحنا ادراكا آخر ندرك
به الاشياء باعيانها بدون توسط الحاسة اذا تجردت الروح
بالارتياض والاعراض عن الاعراض البدنية الحيوانية واللذات
الشهوانية وكذا هذا تواتر من مرتاضي الملل المختلفة في الاوقات
المتغايرة انا قد ندرك بعد التصفية والتجريد الاشياء البعيدة
ومع حيلولة الجبال الشاهقة والتلال العالية ونسمع كلامهم
وقد جرت ما اخبروا عن مثل هذا ومثل هذا التواتر بعيد الطعن وانما
الارتياب في التواتر الذي صدر من امة واحدة او وقت واحد وهذا
مما اتفق عليه العقلاء وايده قوله عليه السلام حكاية عن المعراج رأيت
ربي بقلبي مرتين نص على الرواية وخص بمرتين فخرج الكشف والفرقان
قوله ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية تدل على امكانها ومنع
الخصم بان الرؤية المسؤول عنها يجوز ان يكون بمعنى العلم اذ كثيرا ما
يكون الرؤية بمعنى العلم فمعنى سؤاله افعلني عالما بك علما ضروريا
وبوجه آخر مع اجوبته مذكور في المطولات فليراجع اليها وعدم
تعرض الشارح العلامة ولو ايما يشعر بانه لا يليق به ومن تصدى
بالجواب لاجوبة القوم بالسؤال مع كونه في الزهد والفضيلة مع
الكمال الظن ان الفضيلة عنده الخلاف والجدال فمن اراد الاطلاع
على حقيقة الحال فعليه مطالعة حاشيته على هذا المحل تعين الكمال
قوله لان العاقل فضل عن النبي عليه السلام الخ اقول الاولى ان يقال

لان الطلب ما لم يعرف جوازه فلا يتصور من النبي العارف بشأن ربه
بكمال العرفان خوفا عن الافتراء فانه من اعظم العصيان **قوله**
اذ الغرض من النبوة هداية الخلق لم يرد عليه انه لا يلزم منه ان يكون
النبي عليه السلام عالما بكل اقوال الهداية من اول فيجوز ان يكون هذا
السؤال في مبادي النبوة ويجوز ان لا يكون النبي عالما ببعض الاوصاف
الخفية حتى يعلمه الله تعالى يجوز على الله سواء علم به النبي او لا محال فاما الاول
قوله وانه من اولي العزم وهم اصحاب الشرايع اجتهدوا في
تأسيسها وتقريرها وصبروا على تحمل مشاقها ومعاداتها للطاغين
ومشاهيرهم ابرهيم وموسى وعيسى وقيل الصابرون على بلاء الله تعالى
كنوح صبر على اذى قومه كانوا يضربونه حتى يغشى عليه وابرهيم على النار
وذبح ولده والذبيح على الذبح ويعقوب على فقد الولد والبصر ويوسف
على الجب والسجن وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال
كلا ان معي ربي وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على
لبنة كذا في تفسير القاضي آ اقول يعلم من الشرح ان الشارح العلامة مع القاضي
قوله وهو امر ممكن في نفسه آ اقول استقراره عند تجلي الرب
وهو الظاهر من الآية بقرينة تفريع الاستقرار على النظر وبقرينة قوله تعالى
فلما تجلى للجبل جعله دكا ممكن لان ايجاب التجلي اعدامه في وقت لا يستلزمه
في كل وقت ولو سلم لا يستلزم امتناعه فلا يرد عليه ان امكان الاستقرار
مع علة موجبة لعدمه امكان اجتماع النقيضين وهو باطل قطعا فان قيل
المعلق عليه استقرار الجبل حالة التزلزل والاندكاك والاستقرار
حالة سكونه واقع الرؤية لان الشرط التعليقي ما يتم به عليه العلة واخ

واخر ما يتوقف عليه الشيء فالاستقرار في حالة التحرك محال قلنا
المعلق عليه استقراره عند تجلي الرب بالقرينتين المذكورتين كما عرفت
فهو ممكن ولم يقع ودل عليه قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل لا ما ذكرتم لانه
يوجب الاختلال في الكلام كما قالوا مع الاستقرار حالة التحرك ممكن
بان يحصل السكون بدل الحركة كما قالوا اهل الميزان تحرك الاصابع
وقت الكتابة واستحالته بشرط الكتابة ودعوى كون المعلق
عليه الاستقرار بشرط الحركة غير مسموعة لانه لا يفهم من الآية بوجه ولو بعد
ارتكاب الاضمار **قوله** وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق **قوله** والجوهر كالطول والعرض في الجسم هذا مبني على
جمهور المتكلمين فانهم قالوا في ابطال كونهما مقدارا قائما بالجسم ان الطول
والعرض ليسا بعرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر
الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون
اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية
الجواهر التي تركب منها الجسم فيرد عليه ان قيام العرض الواحد بمحلين
على ان يكون كل منهما محلا له على حدة ممتنع واما اذا كان المحل هو المجموع
كما هو المفروض ههنا فلا فان قيل قيامه بكل واحد كما في الاجتماع والافتراق ق
قلنا فالترديد غير حاصر على ان بطلان هذا علم من الشق الاول فتدبر
قال المص في المواقف في ابطال وجود المقدار العرضي اما لو فرضنا
تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة
جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض نعلم ان لا حاجة في الطول

الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها
قوله هو المتعلق الاول للرؤية والمراد منه هو الهوية الممتنع
عنها الوجود والمتعلق غير العلة والكلام فيه قال امام الحرمين
المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة كما
فهمه الاكثرون انتهى ولذلك اضرب عن قوله من علة مشتركة مشيرا
الى انه ما يريد من العلة ما يؤثر في الصحة بل ما امكن ان يتعلق به الرؤية
واحتياج الصحة الى المتعلق ضروري وبه يندفع الايرادات
الواردة عليها بان صحة الرؤية امر اعتباري فيجوز ان يكون علته
ايضا امرا اعتباريا وبان المعلول الواحد النوعي يجوز ان يعلل بعلل
مختلفة وبانه على تقدير كون الوجود علة الرؤية واشتراكه بين
الجميع لا يلزم صحة رؤية الواجب لجواز كون خصوصية الواجب مانعة
او خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا اما اندفاع الاول فلان
مراد الامام من العلة المتعلق الاول للرؤية فهو يجب ان يكون موجودا
لامتناع صحة رؤية المعدوم واما اندفاع الثاني فلان متعلق الرؤية هو
الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق اي الهيئات
العارضة للهويات او لا شركة فيها اصلا لانا نعلم قطعا ما نرى
من الشبح الا هوية قبل ان ندرك كونه جوهرا او عرضا او انسانا
او فرسا فلو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية المطلقة لما كان الحال
كذلك اذ من المعلوم ان رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع
على خصوصيات المرئي قيل ما حاصله ان الهوية المطلقة امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية وان المدرك في الصورة

في الصورة المذكورة هو خصوصية ذات المرئي لكن ادراكها اجمالي
لا يتمكن به على تفصيلها ومراتب الاجمال متفاوتة فقد لا يكون وسيلة
الى تفصيل الاجزاء والاحوال واما اندفاع الثالث فلان صحة
الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا ضروري لها بل لا معنى لصحة
الرؤية الا ذلك فاذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة
لم يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا التقييد بارتفاع
مانع ثم نعلم مما ذكرنا ان من قال بل المراد منه اي المتعلق ما يكون
سببا مستلزما لصلاحية الرؤية وح يرد عليه المنع بانه لم لا يجوز
ان يكون هذا المتعلق الامكان والحدوث له لم يفهم مراد الشارح
العلامة لعدم وصوله الى كلامه **قوله** والاخيران عدميان
يعني العدم معتبر في مفهوميهما بل في نفسهما اذ الحدوث عبارة
عن الوجود بعد العدم والامكان عن سلب ضرورة الوجود والعدم
وتفسيرهما بالمسبوقية والاستواء تفسير باللازم والكلام في نفسهما
قوله لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما اذ لو صح تعلق الرؤية بهما لم
يحتج حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا وصح رؤية المعدوم
لكونه ممكنا **قوله** لم يبق الا الوجود قال الامام من اصحابنا من التزم
ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة
وهذا مكابرة لا نرتضيها من كلامه انه حكم على بطلان الحكمين بالبداهة
صرح ما هو الحق عنده بقوله بل الوجود علة ووجهه هو ان متعلق
الرؤية لا بد ان يكون موجودا والوجود على ما حققوه امر اعتباري
فلا يصلح ان يتعلق به الرؤية بل يكون سببا مستلزما لصحة تعلق الرؤية

لتعلقه فيكون متعلق الرؤية الموجود بسبب الوجود والحدوث
والامكان لكونهما عدميان لا يصلحان للسببية او الناشى بعد
الامائى من العدم **قوله** كما هو المشهور قيد للاخير **قوله** هذا التاويل
فى غاية البعد بعد التصريح لانه يستلزم صحة تعلقه جميع الصفات الانتزاعية
كالحدوث وغيره ولم يقل به احد مع ان الدلائل التى ذكرت على هذه
الدعوى بمنعه كما لا يخفى على من نظر اليها **قوله** على سبيل الزام
المخالفين القائلين بالاشتراك فانهم لما قالوا باشتراك الوجود
لزم عليهم ان يسلموا امكان الرؤية لكن لما كانوا قائلين باعتبارية
الوجود فكيف يلزم عليهم كون الوجود مصحح للرؤية مع تساوى الامكان
والحدوث عندهم ولعل لم يتعرض الشارح العلامة لذلك **قوله**
وقد ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة يفهم منه ان دلائل الوقوع من
دلائل الجواز مع ان المص جعله مطلقا بنفسه كما هو الظاهر من قوله
وهو مرئى للمؤمنين يوم القيمة آ قول لعل المص ادرج المطلبين وهما
الجواز والوقوع فى الثانى لاستلزامه الاول روما للاختصار وايفاء
لحق المقام وقول الشارح العلامة وهو يستلزم لجوازه ويستند
الى ما ذكرناه واما تقديم دلائل الجواز على دلائل الوقوع فايماء منه رحمه الله
الى انه ما لم يثبت جواز الرؤية لم يثبت وقوعها لان ادلتها نقلية
وافادتها تتوقف على الامكان فى نفسه **قوله** وفيه نظر دقيق
يعنى به التامل فى النظر اشارة الى ما فى المواقف من السؤال والجواب
قوله فوجب حمله على الرؤية اذ النظر اما الرؤية او تقليب
الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته فان كان الاول فقد حصل المطلوب

المطلوب وان كان تعذر حمله ههنا على ظاهره لان تقليب
الحدقة انما يكون نحو المرئى الذى يكون فى الجهة فلا بد حمله على الرؤية
واطلاق لفظ السبب وارادة المسبب من اقوى وجوه المجاز فيكون
المراد بالنظر الرؤية ولزم المطلوب واعترضت المعتزلة بان ههنا
تاويلا آخر وعليكم بيان اولوية تاويلكم وهو ان يكون الى واحد الالاء
فيكون المعنى وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها اى منتظرة او تقول
المراد الى ثواب ربها ناظرة ودفعوا اهل السنة اعتراضهم
بالبيان وهو ان الانتظار سبب الغم والآية فى بيان النعم وان
النظر الى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة لان تقليب الحدقة
نحو الثواب من غير رؤية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية واذا
وجب بعدم الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب زيادة من غير
دليل فتاويلنا اولى **قوله** وليس بمعنى الانتظار لا يحتمل ان يكون
دفعا لما قررناه من اعتراض المعتزلة مصرحا على الاول بان فيه
سياق الآية يابى عن معنى الانتظار سواء احد وامن التصرف فى
الى او من التصرف فى النظر ويشير الى ان الثانى من اعتراضهم لا يليق
بالجواب لاستحالة اضمار ابلا دليل ومع ان رؤية الثواب
كما عرفت من لزوم حمل النظر على الرؤية ويكون حجة عليهم لانه يمتنع
الرؤية عندهم **قوله** والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق
الآية لقائل ان يقول انتظار وصول النعم عند التيقن بالوصول
مما يوجب الفرح اقول كلامنا فى نفس الانتظار من حيث هو والفرح
فى الصورة المذكورة من التيقن لا من الانتظار كما تشهد عليه الوجدان

قوله كما يرون القمر ليلة البدر تنظير وعلى تقدير كونه تشبيهاً
فبناء على انه اعرف واشهر فلا يلزم اقوائية القمر منه تعالى ولا رؤيته
من رؤيته تعالى ولما روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا
من كبار الصحابة رضي الله عنهم في مقام الحمل على هذا المعنى وادعائه
كانت الرؤية بمعنى رؤية البصر دون البصيرة قوله والمعتمد
فيه اي في اثبات الوقوع قال السيد بل في صحته ايض قوله
وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها عطف على الوقوع
يريد به ان الاجماع قبل حدوث المبتدعين عليهما ومثل هذا الاجماع
مفيد لليقين وان كان ظواهر الآيات والاحاديث بلا اجماع
عليها مفيدة للظن قوله لان الادراك المنسوب الى
الابصار هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او بلازمهما استدلال
اول منهم على عدم الرؤية بانها قد سلب عن الابصار والجمع المعرف
باللام عند عدم قرينة العهد والنصبة للعموم والاستغراق باجماع
اهل العربية والاصول وائمة التفسير وشاهده استعمال الفصحاء
وصحة الاستثناء فاخباره سبحانه به في المستقبل ينافي رؤية المؤمنين
في الجنة والا يلزم كونه وهو محال قوله ولان الله تعالى يمدح
بكونه لا يرى استدلال ثان بانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من
الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى
عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال
كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال
قوله وما كان من الصفات فلا بد من هذا القيد كما عرفت قوله

١٩١

قوله الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب
المرئي يرد عليه انه يقال ادركت زيدا ببصري او بلمسي مع عدم الاحاطة
بالجميع وان اريد الاحاطة بجميع الطرفة المقابلة للمدرك فالابصار
ايض كذلك رد واعترضت المعتزلة ايض بان احدا من علماء اللغة ما
فسر الادراك بهذا التفسير والجواب الحسن ان الظاهر ان المنفي
هو ادراك الابصار مع هذه القوة لان الكلام يحمل على ما هو الواقع
المتعارف لا على الذي ما وجد بعد او يكون المنفي ادراكها بنفسها بدون
التجلي كما في الغيب ان الله تعالى نفى ادركه مع ان الانبياء والاولياء
يدركونه بالهام الرب قوله والرؤية المقارنة للاحاطة
اخص لم بهذا الصحيح رأيت القمر واما ادراكه ببصري لاحاطة الغيم
والصحيح ادركه ببصري وما رأيته قوله ان القضية رفع الايجاب
الكلي بقرينة انها نقيض قولنا يدركه الابصار اذ يقال كل منها في
مقابلة الآخر وقولنا يدركه الابصار موجبة كلية لما عرفت آنفا
في تقرير استدلال الخصم من ان الجمع المحلى باللام حيث لا عهد للعموم فسلبه
يكون لسلب العموم ومن هذا انقطف سر قوله بان يعتبر والا للعموم لم
قوله مع الاحتمال اي سلب العموم قوله لا يتم الاستدلال المبني
على عموم السلب وتفصيله ان لا يدركه الابصار قضية يحتمل ان يكون
سلبا كليا بان يعتبر السلب اولا ثم الكلية ثانيا ويحتمل ان رفعا
للايجاب الكلي بان يعتبر العموم اولا والسلب ثانيا واتمام الاستدلال
على الاول لا على الثاني هذا ان كانت اللام للاستغراق على مذاق الخصم
واما على تقدير عدم الاستغراق فالقضية مهملة وهي في قوة الجزئية

ولا تغفل ... سيد جانب ... لما ذكرنا انفا منه

فلا يحتاج الى هذا الجواب قوله لو سلمنا ان الاية عامة في
الاشخاص ولم يقل معه وان الادراك بالبصر والرؤية متحدان او متلازمان
لان بناء منع التمام على تسليمه كانه قيل في الاول لانم ان الادراك
بالنظر هو الرؤية بل الرؤية المقارنة للاحاطة وهو اخص من مطلق
الرؤية ولو سلم فلانم ان القضية سالبة كلية تعم الاشخاص كلها
ولو سلم فلانم انها سالبة دائمة تعم الاوقات كلها بل سالبة مطلقة
قوله لم يكن فيه اي في امتناع رؤيته تمدح لان الرؤية ليست في
نفسها نقيصة ولا مستلزمة لها كالشركة والمثل حتى يتمدح بنفيها
مع امتناعها بل التمدح بنفيها لا يكون الا للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته الا يرى ان المعدوم لا يمدح بانه لا يرى
مع امتناع رؤيته واستلزام الرؤية النقص وهو كونه تعالى في جهة
مم لانه من قبيل قياس الغائب على الشاهد وماهية الرؤية في الغائب
غير ماهية الرؤية في الشاهد مجاز اختلافهما بل يتمدح بنفيها مع امكانها
فالتمدح سلبها يكون حجة لنا لا علينا وقولهم ما كان سلبه مدحا يكون
وجوده نقصا هذا اذا كان السلب نفسه مدحا وفيما نحن فيه ليس كذلك
بل معناه انه لا يرى انه متعزز قوله لن فيه ليس للتابيد اشارة
الى رد استدلالهم وهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتابيد فاذا
لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا قوله ولهذا
يقيد بابدا لان التقييد به تخلو المقيد عن معناه كما هو الظاهر قوله
اذا ما اتى بابدا مع انهم لا يعني ان لن على تقدير كونه للتابيد لا ينتج رؤيته
في الاخرة بل يكون التابيد نظرا الى دار الدنيا كقوله تعالى لن يتمنوه ابدا

ابدا قوله فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد اعلم ان
كلمة ما لعمومه في الوضع من السور الكلي فالاول يلزم من عكس نقيض الثاني
والثاني نقيض الاول من المأثورة فظهر منهما ان فيهما دلالة على ارادته تعالى
متعلقة بكل كائن وغير متعلقة بما ليس بكائن خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا
الى ان بعض ما اراده لم يكن كايمان الكافر وبعض ما كان لم يرده ككفره
ثم اقول وفيها دلالة ايضا على ان الاعدام الازلية ليست بالارادة
حيث قيل ما لم يشأ لم يكن ولم يقل ما شاء لم يكن قوله فالكفر
والمعاصي بخلقه وارادته فالتفريع بناء على اطلاق المأثور على ما قرره
الشارح العلامة رد على المعتزلة فانهم يقولون كفر الكافر ومعصية
العاصي ليس بخلقه وارادته وقيد والمأثور بافعاله تعالى واولوه بها
فمعناه عندهم ان ما شاء الله من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن
مع ان اجماع السلف على ظاهره قوله لما مر مرارا في لاحاله سواه
وفي قادر على جميع الممكنات وفي مريد لجميع الكائنات اقول لا انسب
ذكر المأثور عند ذكر الاخير لكونه دليلا له قوله فانه قد مر علة لقوله
علم سابقا ومروره في المتن يظهر مما ذكرنا من المسائل الثلثة قوله
ان كانت واجبة فالله يريد وقوعه ويكره يرله النسخ ههنا مختلفة
ومآلها واحد ثم لا يذهب عليك ان الارادة المذكورة المكررة
ههنا بمعنى الرضا بناء على ان الكلام كلام المعتزلة ولا فرق بينهما عندهم
فعلى هذا الكراهة المذكورة في مقابلها بمعنى عدم الرضا والقرينة على ما
ذكرنا قوله في آخر هذا الكلام فلا تعلق بها الارادة والكراهة يعني لا تتعلق
بها الرضا والاعتراض قوله وقد سبق ذلك مع رده

اى فى الشرح وكذا قوله هذا ايضا قدمر قوله وهذا ايض معلوم مما سبق
ويمكن ان يقال الاخير معلوم مما سبق فى المتن من قوله متصف بجميع
صفات الكمال ومنزه عن جميع سمات النقص لان الاحتياج فى الذات
ينافى الوجوب والوجوب اعلى صفات الكمال والاحتياج فى الصفات
يوجب النقص لاستلزامه استكمالا بالغير لكن مقصود الشارح العلامة
ما قلناه اولا على ما هو الظاهر من عبارته قوله لقوله تعالى له
الحكم فان تقديم الجار والمجرور يفيد الاختصاص وتخصيص بعض الاحكام
دون ترجيح بلا مرجح مع ان اللام حيث لا عهد للاستغراق وايض
الحاكم لا بد ان يكون اعلى شانا من المحكوم عليه وليس شئ اعلى شانا
منه تعالى قوله ولا يجب عليه شئ اذ لو وجب عليه فالموجب
عليه ان كان غيره يلزم ان يكون غيره حاكما عليه وقد مر انه لا حاكم
عليه وان كان الموجب عليه نفسه كما يشعر به ظاهر الايات مثل قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فهو عين الاختيار وايض كونه تعالى مريدا لجميع
الكائنات وفاعلا لها بالاختيار يوجب ان لا يجب عليه شئ كما لا يجب
عنه شئ ثم اعلم ان المراد بالشئ ههنا الافعال لا ما يعم الافعال والصفات
كما يشهد عليه السياق قوله وان كان تركه جائزا قيل يفهم منه كما
هو قاعدة الوصل انه كان ممتنع الترك يكون واجبا بطريق
الاولى فلا يلزم اعتبار جواز الترك فى مفهوم الواجب بهذا المعنى
حتى ينافى امتناع صور خلافه كما سيذكره الشارح العلامة فى الجواب
اقول لزوم اعتبار جواز الترك فى مفهوم الواجب بهذا المعنى من جعل
الوصل تتمة للتعريف ظاهر لا سترة فيه وبمجرد جواز الترك ولو

ولو فى الجملة فات معنى الوجوب المنافى لجوازه مطلقا قوله
مثل قوله تعالى ان علينا حسابهم قيل كون ظاهره على جواز الترك
ممنوع بل لا يبعد ان يدعى خلافه قوله اى حرمت الظلم على نفسى
يدل على انه تعالى قرر على نفسه عدم وقوع الظلم لان التحريم يدل على
جواز وقوعه قوله فلا يتوجه الذم اصلا لان الذم يترتب على
ترك الواجب وهو منتف فى افعاله تعالى كلها اقول الاولى اقتصار دليل الابطال
على هذا لان مالكيته تعالى على الاطلاق وتصرفه تعالى فى ملكه كيف يشاء
لا يمنع الوجوب بمعنى الاول بل الوجوب باى معنى قوله لانا نعلم
اجمالا ان جميع افعاله تعالى لا يبطل الوجوب الحكمى بل توجيه لان ايجاد فعل
او تركه اذا كان متضمن للحكمة فخلافه يكون مخلا للحكمة فما كان تركه او فعله
مخلا بها فمقابله يكون واجبا عليه تعالى بهذا الوجوب اقول الاولى
الاقتصار على العلاوة بان يقال رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى ويدل
على عدم وجوبها قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون قوله
وذلك ليس من الوجوب فى شئ هذا يصلح ان يكون جوابا للاول
والثانى ايض بان يقال ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ثم اقول ان
المنفى وجوب شئ لذاته على الله تعالى مع قطع النظر عن اقتضاء صفة
من صفاته ذلك كالعلم والقدرة والارادة يعنى لوجود النظر الى
ذلك الشئ وذاته تعالى يحكم العقل لوجوب عليه كما زعمه الحكماء
والمعتزلة واما الوجوب بايجاب الشئ على نفسه تعالى فلا سبيل الى
نفيه ولا دليل على امتناعه بل ثابت بالنقل والعقل والاشعرى
وان نفى الوجوب مطلقا لكنه معترف بان الخلف فى الوعد محال

وان خلاص المؤمنين عن النار واجب بمقتضى وعده تعالى فرجع عند
التحقيق الى نفي الوجوب لذاته لان غيره ليس وجوبا في الحقيقة كما
عرفت المناقشة في الاطلاق **قوله** كبعثة الانبياء قالوا في
ابطال كون اللطف واجبا بانه لو كان اللطف واجبا لوجب
بعثة الانبياء في كل عصر فانهم لا محالة مما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعد عن المعصية وايضا لوجب كون الحكام مجتهدين في كل عصر
اذ كونهم كذلك مما يقرب العبد اليه **قوله** وهو باطل
لاستلزام كونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض وسيجي تفصيله
قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك
اي مما يتوقف الطاعة وترك المعصية لان ما يقرب اليه قد يكون
مما يتوقف وقد لا يكون فدليلهم يستلزم الاخص لا الاعم فتامل
قوله الاصلح في الحكمة والتدبير لا بمعنى الاوفق في حكمته وتدبيره
تعالى بالنسبة الى كل شخص من اشخاص العالم **قوله** الانفع اي للعبد
يعني يجب على الله ان يعطي العبد ما انفع في دينه عند المعتزلة **قوله**
ويرد عليهما وروده على الفرقة الاولى يظهر من قوله الاتي ولا يخفى ان مرادهم
الاصلح بالنسبة اليه **قوله** ولذلك سال الاشعري استاده ردي
ان الدليل على ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى
الكلي من حيث الكلي سؤال الاشعري عن مسئلة الاخوة وبهت الجبائي في جوابه
وترك الاشعري مذهبه لاجل هذا وهو كما ترى والاولى ان يقال لو
كان واجبا عليه تعالى ما هو الاصلح لعباده فيلزم ان يكون اماتة الانبياء
والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح

اصلح لعباده وكفى بها فضاحة وايضا يلزم ان لا يبقى للتفضيل مجال
ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تأدية
للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ولا يكون
الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سوالا من الله ان يغير
ما هو الواجب عليه وايضا ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي
قدر يصطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تأدية الله تعالى
ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى **قوله** والعوض
على الالام العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فقوله مستحق
يخرج النفع المتفضل به وما بعده يخرج الثواب ثم اعلم انهم فيه
تفصيل قالوا الالم ان كان جزاء سيئة صدرت عن العبد كالم الحد
فلم يجب على الله عوضه وان لم يكن جزاء لها فان كان الايلام من الله تعالى
وجب عليه العوض وان لم يكن منه تعالى بل من مكلف او من آخر فان كان
له حسنات اخذ من حسناته ويعطي للمتألم عوضا لايلامه له وان لم يكن
له حسنات وجب عليه تعالى اما صرف المولم عن ايلامه او تعويضه من عنده
بما يوازي ايلامه وتمكين غير العاقل منه مثل سباع الوحش للايلام
لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له
عقلا تميز به الالم الحسن من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء
وهذا بخلاف الاحراق بالنار لان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث
اجراء العادة والله تعالى نهانا عن الالقاء فصار الملقي كانه اوصل
الالم الى الملقى فوجب عليه العوض **قوله** بان القبح العقلي منتف
وذلك لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا او عالم

بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة بالقبيح المستغنى عنه لا يصدر
عنه القبيح **قوله** والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى وهو ما يتعلق
به الذم عاجلا والعقاب آجلا **قوله** ولو عذب المطيع
ونعم العاصي لم يقبح منه لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه
كيف يشاء ونحن نقول ان الممكنات لما لم تكن في انفسها موجودة
وانما وجودها مستندة لم يكن للمخلوق عليه حق فتعذيبهم من غير جرم لا يكون
ظلما منه تعالى وكذا تنعيمهم بجرم لا يوجب شيئا **قوله** اجيب عنه
بان غايته اي غاية ما يلزم من الاستدلال اه من ايعاد الله بمرتكب
الكبيرة **قوله** عدم وقوعه اي الخلف ولا يلزم منه اي عدم وقوع الخلف
قوله الوجوب على الله تعالى اي وجوب عقاب مرتكب الكبيرة
والكلام في الوجوب لا في الوقوع **قوله** بانه ح اي حين عدم وجوب
العقاب عليه تعالى **قوله** يلزم جوازهما اي جواز الخلف والكذب لان
عدم وجوب العقاب ملزوم امكان عدم وقوعه بل عينه وهو يستلزم
جواز خلف الايعاد وكذب الاخبار بالايعاد **قوله** وتمام الممكنات
ومن ادعى كمالية الخلف في الايعاد فيشكل عليه امكانه سيما معذوريته
قوله بل الوجه اضراب عن جواب السيد السند **قوله** ما اشرنا
اليه سابقا من الوعد ما سبق ذكره مع انه لا تخصيص فيه اصلا من
قبيل النصوص ولا مجال لتقييده بعدم المشية ولا فائدة بعقد بها في
ذكره لانه ليس محل النزاع وافراد الذكر بالوعيد في استدلال الخصم
يدل عليه ويخالف للاحاديث الدالة على انجاز الوعد مطلقا كما سيجيء
قوله وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب فلم يتصفا

فلم يتصفا بالكذب لانه من صفات الاخبار **قوله** اذ فرق بين
استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه اي بين استحالة وقوع الشيء
وبين ذلك الشيء على الله تعالى وذلك لان الاستحالة توجب الخروج
عن حيز القدرة والوجوب والحرمة ونحوهما لكونهما عليها **قوله**
فيشكل التفصي عن لزوم التبدل لان الايات الوعيدية لا بد ان يكون
لها معنى فان معناها ما هو الظاهر فيها لزم التبدل فلا يمكن التوجيه
بان المراد بالقول الوعد اذ السباق صريح في ان المراد ليس سوى
الوعيد ولا بما في علم الله تعالى لانه يلزم تبدل ما في علم الله تعالى وهو محال
قوله حيث قيل فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولم يقل فلهم جهنم نقل عن
العقل ان الاية تدل على ان الجزاء العقل ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى
توصل الجزاء اليه ام لا قال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية
ان جزاء العقل هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى توصل الجزاء
الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى
ذكر في هذه الاية انه تعالى اوصل اليهم الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا
عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا
فلو حملناه على الاخبار على انه سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى
انتهى ولعل الشارح العلامة اشار بقوله اللهم الى هذا الضعف اقول
كثرة الايات الدالة على ايصال الجزاء الى المستحقين يقوي جانب
عدم خلف الوعيد الا ان يدعى الاستحقاق في الحقيقة للكافرين ولا خلف في حقهم

قوله ولا استحقاق لايجاب الثواب من الله تعالى لاجل طاعة
قوله وكيف لا يكون لحد هذا القول سبط الاستحقاق من جانب
المعصية ايض والاولى الاقتصار على العلاوة وان كانت الذاتية
كمالا لحقي قوله ولانه لاحق لاحد عليه ناظر الى الاول قوله والكل
ملكه ناظر الى الثاني ولا تكن من الخاطئين قوله لان الحسن والقبح
الفعليين منتفيان انتفاء الحسن والقبح الفعليين بمعنى ان العقل
السليم يستحسنه ويستقبحه محتاج الى ملاحظة ما ذكرناه سابقا من ان
الضرورة قاضية بان العالم بالقبح المستغني عنه لا يصدر عنه القبيح
فتذكر قوله والله تعالى احكم الحاكمين فلا يجبر عليه حاكم بوضع شيء غير
موضعه قوله واعلم العالمين فلا يتصور الجهل في وضع الشيء في موضعه
قوله واقدر القادرين فلا يمكن العجز في وضع الشيء في موضعه
وانت تعلم انه لا يلزم منها عدم امكان وضع الشيء في غير موضعه بلا
ملاحظة حكمته البالغة وايض تفريع قوله بكل ما وضعه له لا يصح بدون
ما ذكرنا ولو قيل والله تعالى حكيم فكل ما وضعه له لكان اخصر واولى لان معنى
الحكيم هو العالم بحقايق الاشياء والقادر على احكام فعله على وفق
ارادته ثم اعلم ان الظلم بهذا المعنى ممكن لكن لا يريده الله سبحانه تفضلا
واحسانا قوله ولا غرض بفعله ولو قيل وبحكمة ايض لكان اظهر
والظاهر ان المص اورد الحكم في الفعل ويدل عليه قوله بعده وراعى الحكمة
فيما خلق وامر قوله والله اجل من ان يعقل عن غيره وهو ذلك
الغرض وذلك لان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك
الغرض مؤثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

ان يكون الغرض من فعله تعالى الوصف الاضافي الحاصل له تعالى من ايجاد
الشيء والتغير في الوصف لا في الذات والتاثير من الذات لا من الغرض
تامل قوله او استكمل بشيء اذ لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة
او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
يمكن ان يقال يجوز ان يكون الغرض الاتصاف بانه موجد مثلا كما قال
المحققون من الصوفية ان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها وترتب
احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر فبقي الاستكمال بالغير
عنه تعالى انما هو بالنظر الى كماله الذاتي وكون فعله تعالى معللا بالغرض
لا يستلزم ذلك تامل ثم اعلم ان كل امر يترتب على الفعل فهو من حيث
انه على طرف العقل ونهايته يسمى غاية ومن حيث انه يترتب عليه
وثمرته ونتيجته يسمى فائدة فهما متغايران اعتبارا ويعمان الافعال
الاختيارية وغيرها لكن الفائدة منها ما يكون حاملا للفاعل على الاقدام
على الفعل فمن حيث انها مطلوبة للفاعل يسمى غرضا ومن حيث
ان صدور الفعل لاجله يسمى علة غائية فهما ايض يختلفان بالاعتبار ومنها
ما لا يكون كذلك كالعثور على كنز بمن توجه الى زيارة صديقه و
افعال الله تعالى من هذا القبيل قوله وروح منه الروح بفتح
الراء الطيب والنزاهة قوله وان كانت معلومة لجواب
سؤال وهو ان العلم بمنفعة الشيء يكون علة غائية له قوله ولا حاكم
سواه ناظر الى قوله ويحكم ما يريد كما ان قوله لا غرض بفعله ناظر الى قوله
ويفعل ما يشاء قوله هذا مما علم فيما سبق من المتن كقوله لا حاكم
عليه ولا خالق سواه قوله فليس للفعل حكم اي ليس له استقلال في

في هذا الحكم كما هو الظاهر من التعريفين **قوله** الاول صفة الكمال
والنقص اى كون الشئ صفة كمال وصفة نقص فان العلم مثلا حسن
لكونه صفة كمال والجهل قبيح لكونه صفة نقص هذا حسن الافعال والصفات
ولاشك ان الاشخاص توصف بالحسن والقبح ايض يقال رجل
حسن ورجل قبيح باعتبار اوصافهما بمعنى الموصوف حسن او قبيح
لا بمعنى اوصافهما حسن او قبيح من قبيل رجل مؤدب خدامه وان كان
هذا ايض صحيحا فعلى هذا يكون معنى حسن الاشخاص وقبحها كونها بصفة
الكمال وبصفة النقص **قوله** الثاني ملائمة الغرض ومنافرته اى كون
الشئ ملائما للغرض ومنافرا له **قوله** لا تقتضى المدح والذم الظاهر
المراد بالمدح والذم ههنا المدح والذم بالحكم بترتب الثواب والعقاب
فالمدح بانه عائد بمنزلة انه مثاب وكذا الذم بانه فاسق بمرتبة انه
معاقب ولا شك ان المدح والذم بهذا المعنى لا يتعلق بالافعال
الا بسبب امر الشارع ونهيه وكون المدح والذم بامر الشارع ونهيه
وان لم يذكر ههنا لكنه معتبر قال المص في شرحه للمختصر في اوائل مبادى
الاحكام ان الحسن والقبح يطلق على ما امر الشارع بالثناء على فاعله
او بالذم له **قوله** فهو مؤيد لحكم العقل المؤيد بالكسر وفي بعض النسخ
بحكم العقل بالباء والاول اولى وسماحة الثاني لا يخفى **قوله** موقوف
على كشف الشرع عنها بالامر والنهي يعني لما ورد الشرع بحسن الاول وقبح
الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشئ لاجله حسن او قبيح لما ورد
الشرع به **قوله** وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن
والقبح الى الصفات زعما منهم ان الصدق انما يكون حسنا ان لو كان

نافعا والكذب انما يقبح اذا كان ضارا لان الصدق اذا كان متضمنا
لفساد مثل قتل المعصوم كان قبيحا والكذب اذا كان مستلزما لمصلحة كنجاة
معصوم يكون حسنا ولا يخفى يفهم من قول الشارح العلامة في تقرير
مذهبهم ان المختار عندهم هذا **قوله** بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة
للقبح لان ذات كل شئ حسن وانما يصير قبيحا ان لو كان متضمنا
لشر وفساد وهذا الذي ذهب اليه الفلاسفة لانهم قالوا انا ما قلنا
في العقل وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فان القتل ليس شرا
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث الآلة كانت
قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث
انه ازال الحيوان عن ذلك التشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود
الوجودية خيرات **قوله** والدليل على ان الحسن والقبح اى
ليسا افعال العبد وقبحها ليسا عقليين **قوله** ان العبد
غير مستقل بايجاد فعله اذ عندهم قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا
اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي والداعي اذا كان صادرا عن
فاعله لزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى داع يخلقه الله تعالى في العبد
بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض
صدورها عنه فاذا الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه
باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما لا اختياريا وعلى تقدير وقوعه بلا مرجح يكون اتفاقيا وهو ايض
اختياري وما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقا
منا ومن الخصوم واما عندنا فالترجيح بمجرد الاختيار لا للداعي جائز

قوله بل بينا ان فعله مخلوق لله تعالى نزرق في عدم استقلال
العبد بايجاد فعله قوله فلا حكم العقل بالاستقلال على ترتب
الثواب الخ وذلك لان العقل لا يحكم على تعلق الثواب والعقاب
بالافعال الاختيارية اتفاقا فان قلت فعل العبد اذا لم يكن
اختياريا فكيف يكون حسنا او قبيحا بالمعنى الثالث عند
الاشاعرة ايضا لانه لا يستحق به المدح والثواب والذم و
العقاب قلت هم جوزوا كونه متعلق المدح والثواب والذم والعقاب
وان لم يكن اختياريا بحسب الشرع ولهذا قالوا ان الحسن والقبح
بهذا المعنى بحكم الشارع لا بحكم العقل على ما قرره الشارح العلامة
آنفا قوله وعلى الوجهين لا بحكم العقل باستقلاله بحسن
شيء منها وقبحه اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد
وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده في كونه مانعا عن حكم العقل
بالحسن والقبح عند الخصم لان الداعي الى الاختيار الموجب للفعل اذا
كان من الله تعالى لا من العبد يوجب كون فعله لا اختياريا كما اذا
كان فعله ايجاد الله وخلقه تعالى قوله واما فعل البهايم فقد
قيل انه لا يوجب الخ لا يجدي نفعا لان الخروج عن المعرف لا يستلزم
الخروج عن المعرف الا ان يلتزم جواز التعريف بالاعم قوله
وفعل الصبي مختلف فيه فعلى مذهب من يقول انه مما يوصف
بالحسن لا خلل في التعريف وعلى مذهب من لا يقول يكون من
قبيل فعل البهايم قوله اي كان ما هو حسن قبيحا الخ مثلا لو امر
بصوم اول شوال ونهى عن صوم آخر رمضان لكان الاول حسنا

والثاني قبيحا قوله ولعله اراد باحدهما الخ لدفع التكرار قوله
الانقسام العرضي والوهمي القسمة الوهمية تحصل بحسب ادراك الوهم في
المقسوم المعين الملحوظ على الوجه الجزئي شيئا دون شيء ملحوظين على
وجه جزئي والقسمة العرضية تحصل في المقسوم بحسب فرض العقل وتجويزه
فيه شيئا من ادراكهما بخصوصهما سواء كان ادراك المقسوم بخصوصه
او لا فقسمه الاول جزئية والثاني كلية قوله وهما اي الاشتمال
والانقسام او التبعيض والتجزية قوله نفي الاجزاء الفعلية استدل
على نفي التركيب العقلي بانه لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا بعد به وايضا يلزم ان يكون
للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان متطابقتان لذلك البسيط فانه
محال فان مطابقة احد المتغايرين له ينافي مطابقة الآخر له بديهة واجيب
اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعدم مطابقته ولا
مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن
الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا وانما
جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لا لتلك بالصورة الخيالية كالمنقوش
على الجدار فان صورتين متغايرتين من الصورة الخيالية يستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط واما الصورة العقلية لشيء واحد فيجوز تعددها بحسب
استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة الجزئيات
شخصية ونوعية وجنسية لا يقال الواجب لا يكون له جنس ونوع والا
لزم الاشتراك فعلى تقدير الوجوب يلزم تعدد الواجب وعلى تقدير
الامكان يلزم امكان الواجب لانا نقول يجوز انحصار نوعه وجنسه في فرد

وكذا الجوز تركبه من امرين متساويين هذا كلام القوم في هذا المقام
وحاصل ما اورد الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد هو انه
لو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان مفهومان موجودان بوجود
فلصحة الحمل فيلزم ان لا يكون وجود الواجب عين الواجب لان
الوجود الواحد لا يكون عين المتغايرين وقال ايض لو تركب الواجب
فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه والمجموع وجود الواجب
او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر او لا شيء من الجزئين
عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع
مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك الجزء وعلى الثاني يكون الجزء
الذي هو عين الوجود وحده واجبا والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه
فلا تركيب في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين
عين وجود الاخر اولا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين على الكل
اذ وجود كل جزء هو الجزء الاخر فقط ووجود المجموع كلا الجزئين معا
وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضا
الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين الى الكل انتهى
ولا يخفى عليك ان كونه تعالى عين الوجود لا دخل له في الاستدلال
اذ مداره على الجزئين ان احدهما ان واجبا لذاته لزم اما تعدد
الواجب لذاته او كون المفروض جزء الواجب لذاته ممكنا معلولا
له وان لم يكن شيء منهما واجبا لذاته لا يكون المركب منهما ايض
كذلك وهو امر لا يتوقف تمامه على كون حقيقته هذا او ذاك فالاولى
ان يقال انا اثبتنا ان واجب الوجوب ممتنع التعدد وجودا كا

كان او موجودا فهو ان كان له جزء فجزؤه ان كان من نوعه لزم التعدد
وقد مر بيان امتناعه وان لم يكن من نوعه كان ممكنا لذاته لانحصار
الموجود في الواجب والممكن فلم يكن المركب منهما واجبا لذاته **قوله**
على الاجزاء الخارجية والعقلية لف ونشر مرتب وانه كان بحسب اللغة
يمكن ان يطلق كل منهما على كل منهما **قوله** من خواص المقادير
ولا يصدق على الجزء بانه لا نهاية له لان عند القائلين بوجوده فله نهاية
قوله والمص لا يبالغ في تهذيب العبارة بل بالغ في التنبيه
بالتفصيل **قوله** فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق
وانت بما ذكرنا من ان عند القائلين بوجود الجزء فله نهاية عرفت
ان عدم التبعض والتجزي لا يستلزم عدم النهاية فان كان المراد بلا حد له
نفي الاجزاء العقلية على ما قاله الشارح العلامة لا يتجه على المص انه ذكر
ما لا حاجة اليه **قوله** كل واحدة من صفاته الحقيقية يشير الى انه
اضافة الصفات للعهد وان المراد وحدة كل واحد منها لا اتحاد
بعضها مع بعض والمخالف في هذه المسئلة ابو سهل الصعلوكي وهو اثبت
بحسب كل معلوم علما لانها من مبادي الاختيار على ما تقرر **قوله** اما الى
القادر اي المختار **قوله** والاول محال لاستلزامه التسلسل لان
القدرة الصادرة عن المختار لا تكون الا بالقدرة السابقة عليها
وبحسب كل مقدور قدرة وهكذا او لا يذهب عليك ان هذا يلزم
على تقدير وحدة القدرة ايض **قوله** قد عرفت التحقيق ان استناد
الخ قد سبق من الشارح العلامة في بحث القدرة ان دوام الفعل وامتناع
الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار **قوله** ولا مخلص عن التس ار

اى بحى وهربت من التمم الحصص وهو العدول على جهة الغرور **قوله**
على هذا التقدير اى استناد القدرة على القادر المختار لما عرفت انفا
واحتمال صدور القدرة الكثيرة عن القادر بان يكون السابقة العقلية
واحدها على سائرها احتمال عقلى لا مستند له وقبل هذا المنع لا القدح البرهان
مع ان ما عدا القدرة الواحدة مستغنى عنها لاحتياج اليها فى صدور
الاشياء عن القادر ولهذا قال الشارح العلامة لا يخفى ان تساوى
جميع الاعداد مم فى الموجب لا فى المختار لانفعل **قوله** لجواز ان يكون
بعضها اولى من بعض ولم يقل لجواز ان يكون بعضها مخالفا لبعض
فى الماهية لان المخالفة فى الماهية تنافى تقدير دعوى الكثرة فيها
والمفروض الكثرة فيها ثم لا يخفى عليك ان الاحتياج الى المرجح يكون
فى صورة الكثرة فقط والا يلزم التم فى الموجب ايضا فيلزم ان يكون
صدور شى من الموجب محالا وهو خلاف مذهبهم **قوله** لان
مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية هذا التعليل انى اذ لكل
متعلق لابد من تعلق وقوله لانه تع يعلم لمى وكذا قوله فلان قدرته و
ارادته تعليل لمى اذ التعلق يقتضى المتعلق وكما ينبغى ان يعلم ان
الادراك بدون التعلق بالمدرك محال وكذا الارادة اذ هى بالحقيقة
ميل ما روحانى وذلك بدون التعلق بالمراد مستحيل اذ الميل انما
يكون الى شى بخلاف القدرة فانها قد يتحقق بدون التعلق بالمقدور
ابدا وهذا واضح **قوله** وهى غير متناهية وعدم تناهى المعلومات
لا يضر لانها غير موجودة فى الخارج ووجودها فى علم الله اندماجى لا يقتضى
التعدد كما مر وكذا عدم تناهى التعلقات لكونها امورا اعتبارية **قوله**

قوله فهى غير متناهية بمعنى لا تنتهى الى حد لا يمكن تجاوزه عنه فيكون
تعلقات القدرة والارادة غير متناهية بالقوة ويكون غير متناهية
فى قول المص من قبيل استعمال المشترك فى كلا معنييه **قوله** قلت
لا حاجة فى تعلق القدرة اى فى عدم تناهى تعلق القدرة **قوله**
الى ذلك اى كون التعلقات غير متناهية بمعنى لا يقف **قوله**
فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى فلا يلزم منه اجتماعها فى الوجود لكونه
غير صالح للمقدورية على ما بينه الشارح **قوله** مطلقا مترتبة او غير
مترتبة متعاقبة او غير متعاقبة **قوله** فلا حاجة فيه اى فى عدم
تناهى تعلق الارادة **قوله** الى ذلك الى ان يراد بعدم
التناهى عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهى التعلقات
الارادية بالفعل ثم من البين ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق
بالغير الخ يشير الى المسامحة فى عبارة المص **قوله** من النسب
المقدارية قيل وهى ابدا احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالتصفية
والثلثة والربعة وغيرها قيل نسبة المتناهى الى غير المتناهى نسبة
واحد الى غير المتناهى لان مثل كل جملة من الاعداد المتناهية غير متناهية
فى الغير المتناهى فكل جملة متناهية نسبته الى غير المتناهى كنسبة الواحد
الى غير المتناهى **قوله** وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته بحسب
الاشخاص والاصناف والانواع والاجناس **قوله** ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد غيره ان يزيد على مخلوقاته او ينقص
عنها شيئا **قوله** وهى اجسام لطيفة قادرة الخ قيل لعله يشير
الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق

على الجن اقول الظاهر ان الشارح العلامة جعل قوله لا يذكر ولا يؤنث
من تتمة التعريف وان لم يجعل غيره وهو لاخراج الجن فان الجن يؤنث
ويذكر لقوله لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان اعلم ان بعد الاتفاق
على كون الملائكة موجودات قائمة بذواتها اختلفوا في حقيقتهم
فاكثر المسلمين ذهبوا الى انها اجسام لطيفة كما قال الشارح العلامة
ودليلهم على هذا ان الرسل يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى
هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان وزعم الحكماء انها
جواهر مجردة مخالفة للنفوس في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم
الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره تعالى وهم
العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض
على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي وهم المدبرات امرا فمنهم
سماوية ومنهم ارضية كما هو المشهور **قوله** كما ورد في الكتاب
والسنة ورود ان لله ملائكة في الكتاب والسنة مما لا يشك
فيه ناقص فضلا عن الكامل ومراد الشارح العلامة بهذا القول هو
ان هذه المسئلة ثابتة بالكتاب والسنة لان جميع ما ذكر من كون
الملائكة اجساما لم يرد في الكتاب والسنة حتى يرد عليه ان ما ذكره
هو نفي الذكورة والانوثة عنهم لم يرد به نقل ولا دل عليه عقل على
ما صرح في شرح المقاصد ولعل منشا ايراد هذا القائل ايراد دليل
المدعى بعد تعريف جزء منه نعم قوله لا يذكر ولا يؤنث اذا كان من
عبارة المتن كما في النسخ يلزم مخالفة شارح المقاصد على الشارح
العلامة **قوله** جمع ملاك بفتح الميم وجزم اللام وفتح الهمزة

الهمزة كالشمائل جمع شمال **قوله** والتاء لتانيث الجمع فان
الجمع مؤنث بتاويل الجماعة والحق التاء ليكون علامة له **قوله**
سمواته لانهم وسائل فيكون اطلاقه عليهم باعتبار بعضهم لان معنى
الرسالة لا يعم كلهم لقوله تعالى يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس
واما قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا فمخصوص جمعا بين الآيتين **قوله**
ذو اجنحة مثنى وثلاث ورباع قصد اقتداء لما في التنزيل جاعل الملائكة
رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع مع ان المراد تعدد الاجنحة
لا الحصر في هذه الاعداد **قوله** وله ستمائة جناح جعل التفاوت
بين اجنحتهم للتفاوت بين مقاماتهم واكثرهم اجنحة ارفعهم درجة
قوله ومنهم جبرئيل معناه عبد الله وفيه لغات اشهرها
كسلسبيل وقنديل وميكائيل كميفاعل وميعاد **قوله** وتجويز
الترقي عطف على الترقي لا على النفي والمعنى لا يدل على نفي الترقي
وعلى نفي تجويز الترقي **قوله** ينافي ما قاله جبرئيل لان ترتب
الاحتراق عليه يدل على عدم الرخصة فيه ويجوز ان يكون مراد جبرئيل
عليه السلام لو دنوت بلا امره ورخصته تعالى قيل ويمكن ان يقال
المراد من قوله لو دنوت القرب المكاني الى عرش الرحمن وغيره انتهى
وهو كما ترى ثم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع جبرئيل حيث
قال له هل اصابك شيء من هذه الرحمة وهي ما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فقال جبرئيل كنت اخشى العاقبة فامنت يدل على ان
للملائكة نوعا من الترقي وكذا غرض الشبهة لدفعها يدل عليه **قوله**
وما صدر عنهم في قصة خلق آدم لحاد على المستدلين بهذه الآية

على نفي عصمتهم حيث فهموا من سؤالهم سؤال استفسار اعتراضا ومن
نسبة الافساد والسفك الى بني آدم غيبة ومن اسناد التحميد
والتقديس الى انفسهم تزكية وعجبا وعلى ما قرره الشارح العلاقة كانهم
قالوا ما السر والحكمة في استخلافه ودوسا والجواب بقوله سبحانه
اني اعلم ما لا تعلمون ثم عقبه ببيان سره بقوله وعلم آدم الاسماء انه
مطابقة لا تخفى على ذوي النهى **قوله** على ان العصمة لا تتصور بهذه
العلاوة بدفع العصمة اذ هي ذكر مساوي شخص موجود لكن لا يدفع ان
اتباع الظن وهو ايضا غير جائز **قوله** كما هو ظاهر قوله تعالى
وكان من الجن واحتمال كان بمعنى صار او كان طائفة من الملائكة مسماة
بالجن او كان من الجن فعلا كلها صرف عن الظاهر ثم اعلم ان الجن
اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال
عجيبة والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد
والغواية وقال في شرح الصحائف ذهب المليون الى ان الروحانيات
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وسموا السماوية بالملائكة
والارضية بالجن ان كانت غير شريرة وبالشياطين ان كانت شريرة
قوله واما الاطيس لجواب سؤال بمنع كون ابليس من الملائكة
قوله وما اشتهر لجواب بمنع صدور العصيان عنهما **قوله**
قيل انهما رجلان لجواب ملكيتهما **قوله** حتى تمكنوا من معارضة
السحرة لجواز ان يكون ارتكابه من قبيل ارتكاب اهون الشرين ولو سلم
فيكون من قبيل السحر ما شرح العمدة اعلم ان العلماء اختلفوا في ان السحر كفر
ام لا قال اهل السنة انه كفر مطلقا لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا

كفروا يعلمون الناس السحر الآية وقال بعضهم فيه تفصيل فانه ان كان
ما يخل بشرط من شرائط الايمان من قول او فعل كان كفرا والا لم يكن
كفرا ثم ان الساحر تقتل ذكرا كان او انثى اذا سعيه الفساد والاهلاك
فان كان سعيه غير هما فيقتل الذكر دون الانثى **قوله** ولا يتوقف
بثبوت النبوة دفع لما يقال بان النبوة انما تثبت بان يقول
الله تعالى لعبد من عباده جعلتك نبيا وارسلتك الى الناس
داعيا وهذا الاخبار كلام ولو ثبت الكلام بالنقل عن الانبياء الموقوف
نبوتهم الى الكلام لزم الدور ووجه الدفع بمنع التوقف على ما قرره رحمه الله
ظاهر **قوله** علما ضروريا برسالاتهم في تبليغ احكامه ولا يلزم
منه حكمهم باجزاء احكام الله تعالى بلا وحي والظاهر انه على وحي **قوله**
وبعد فهم عطف على تحلفهم لا يخفى عليك ان المراد بثبوت النبوة
ثبوتها عندنا اي علمنا به والا ثبوت النبوة في نفس الامر لا
يتوقف على علم النبي به ولا على تصديقه تعالى بالمعجزة عند تحديه
قوله منعوا ان كل ما هو مؤلف لحج ولا يخفى ان هذه المقدمة
لا تقبل المنع ضرورة استلزام تعاقب الاجزاء حدوثها وحدوث
المركب فيها مع ان منعهم صغرى هذا القياس الثاني لا يخالف عن بعضهم
بل يوافقه ويقبل المنع ويمكن الفرق بينهم وبين الاشاعرة بانهم
قالوا كلام الله تعالى هو هذه الحروف والالفاظ وقديم والاشاعرة
قالوا الكلام معنى واحد بسيط قائم بذاته قديم وكلاهما يمنعان الصغرى
لكن الحنابلة من جهة الترتيب والاشاعرة من جهة التركيب اللهم الا ان يوجه
انهم منعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة بالقياس

الينا فهو حادث وح يقبل المنع بانه لم لا يجوز ان الترتب عندنا
لعدم مساعده الاسا في الواجب لتنزهه عن الاحتياج الى الآلة يوجد
بدون ترتب على نسبة واحدة فيكون قديما **قوله** فلت ما بالهم
لم يقولوا الح يعني تجويز القدم بمعلولاتهم افدم تجويزه بهم **قوله**
قيل انهم سعلوا الطلاق الح وجه التمريض هو ان هذا التصحيح بما ليس
بمذهبهم لانهم لا يقوا الكلام النفسي كالمعتزلة في شرح الصحايف اتبت
المعتزلة والحنابلة ان كلام الله تع هو هذه الحروف والاصوات
قديمة **قوله** مخالفة الدليل وهو الدليل الدال على بطلان قيام
الحوادث بذاته تع على ما مر **قوله** مخالف للعرف واللغة
لان المتكلم فيهما من قام الكلام في نفسه لا في غيره **قوله** ذهبوا
الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف الح في شرح الصحايف قالت
الكرامية كلام الله تع ازلي ولكنه ليس بلفظ ولا معناه بل هو قدرته على
احداث قوله في ذاته والقول هو هذه الالفاظ الدالة على المعاني
ففرقوا بين كلامه وبين قوله وجعلوا قوله حادثا قائما بذاته انتهى
والتوفيق ممكن بان يقال المراد بالكلام ههنا ما هو القول عندهم
قوله معنى واحد بسيط وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من
الحروف كما تقول ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره **قوله** قائم
بذاته تعالى قديم لكونه من الصفات الغير الاضافية والسلبية الممتنع
ان يكون حادثا وتحقيق الكلام النفسي ان من يريد ان يامر او ينهى او يخبر
او يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معنا ما ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة
او اشارة او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما عبر به

من اللفظ او الكتابة او الاشارة او غير ذلك هو الكلام الحسي
ومغايرة الكلام النفسي والحسي بينة اذ الكلام الحسي قد يختلف
باختلاف كل من هذه الثلثة نوعا بان يختلف كل من احد هذه الثلثة
الى الآخر وصنفا بان يختلف من صنف احد هذه الثلثة الى
صنف آخر منه اذ كل من هذه الثلثة نوع لاختلاف هذه الثلثة
بالحقيقة ولكل منها اصناف مثل فان اصنافه العربي والفارسي
والتركي وامثال ذلك والكتابة ايض اصناف من العربية
والهندية والتركية وغير ذلك وكذا للانسان اصناف
يمكن وضعها للمعاني واختلاف الكلام الحسي بهذه الوجوه قد يكون
المعنى متحدا فظهر الفرق بين الكلام النفسي والحسي ولا التباس بين
الكلام النفسي وشيء من الصفات سوى العلم فانهما يتقاربان والفرق
الواضح البين ان الكلام النفسي لا بد وان يكون مع قصد الخطاب
اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب
ولو كان لصار كلاما والمعتزلة نفوا ذلك وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني
علم بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت
تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقة
اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان
احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة
بالمأمور به او المنهي عنه وليس ايض كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
اللفظ واجيب بان نسبة طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم

ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه
وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا
يريده كالمختبر لعبده هل تطيعه ام لا كالمعتذر من حدث عنده
بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه وكذا المعنى النفسي الذي في النهي وهو غير الكراهة
لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار
واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغتي الامر والنهي
لا حقيقتهما اذ لا طلب ولا النهي في صورتي الاختبار والاعتذار اصلا
كالارادة والكراهة قطعا واما المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم
بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة عما لا يعلمه فهو ادراك مدلول
الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا **قوله** فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني وهو الفاهم بالغير المقابل للعين لا المقابل للفظ
فالمعنى بهذا المعنى شامل للفظ ومقابله **قوله** فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى قال
الشارح العلامة في اثبات الواجب الجديد في اثناء تحقيق كلامه في
كلام الله وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه صاحب المواقف من
ان كلامه تعالى الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف
والاصوات والمعاني معا وعلى ظني ترديد الشارح العلامة من قبيل
تصوير الشيء الواحد بالعبارتين على مذاقه وعلى مذاق قدماء الاشاعرة
فان عند الشارح العلامة هذه الحروف والاصوات لفظ باعتبار الوجود
الخارجي ومعنى باعتبار الوجود العلمي كما سيشير اليه قوله وهي بحسب هذا

هذا الوجود اي الوجود الخارجي كلام لفظي واما عند الاشاعرة فاللفظ
هو هذه الاصوات والحروف والمعنى ما يجد في النفس قبل ويعبر عنه
باللفظ **قوله** والمكتوب غير الكتابة له لان المكتوب والمقرو
والمحفوظ قديم والكتابة والقراءة والحفظ حادث فتغايرا **قوله**
وجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم له ويقرب قول من يقول
ان مراد الاشعري من كلامه النفسي انه معنى هو في الازل ليس امرا ولا نهيا
ولا خبرا اصلا وانما يصير واحدا منها اذا تعلق بالاشياء بعد حدوثها
قوله والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة له تشير الى ان ادلة الحدوث مثل كون مؤلفا من الحروف وكونه ذكرا
وعربيا ومنزلا ومفردا ومسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومفصلا الى السور والايات
ومنسوخا وواردا على عقيب ارادة التكوين والى غير ذلك كما هو المفصل في
الكتب المبسوطة يحملونها قدماء الاشاعرة على حدوث الكلام اللفظي بناء على
ما فهموه من كلام الشيخ من ان مراده من الكلام مدلول اللفظ واما على ما فهم المصنف
منه من ان الالفاظ والحروف قديمة فيجب حملها اي ادلة الحدوث
على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام **قوله** وهذه
الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وذلك لكونه متكثرا في نفسه الى الامر
والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهي انواع له حقيقة فان الحروف تالفت
تاليفا مخصوصا وهو مهمل او موضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف
تام خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره **قوله** بضرب من التكلف
وهو اعتبار وحدته لكونه صفة قائمة بذات الله تعالى مع نسبته بالاشياء الكثيرة
المختلفة بان يقال ان انقسامه الى الامر والنهي وغيرهما بحسب التعلق لا بالذات

قوله يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة لم سواء كانت
الحروف كيفية عارضة للصوت كما عند الشيخ او ذلك الصوت المعروض
فقط او مجموع العارض والمعروض قوله وهو سفسطة اذ الترتيب فيها
من قبيل لوازم الذات لا بواسطة قصور الآلات لكونها كيفية تحدث
في الهواء بسبب تموج خاص كما حقق في موضعه قوله من قبيل ان يقال
الحركة توجد في بعض لم يمكن ان يقال الفرق ان الحركة نفسها امر يتدرج
ولو وجد دفعة لم يكن حركة والصوت كما بيناه آنفا ليست كذلك فيجوز
تجددها وتقضيها من سببه الخاص المتجدد والمتقضي وهو التموج الخاص
كما عرفت فيحتمل ان يوجد دفعة في محل آخر وللشارح العلامة ان يقال
هذا الاحتمال العقلي لا ينفع للاشعري وامكانه في نفس الامر يحتاج الى الاثبات
ودونه خرط القتاد قوله فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ
قيل لم لا يجوز ان يكونا مختلفين بالحقيقة ومشتركين في كونهما الفاظا كالاجناس
الانواع المشتركة في الجنس او العرض العام اقول لا مجال لهذا المنع من قبل المص
لان كلامه مبني على الايجاد اذ هو يدعي ان القرآن وكلام الله حقيقة ثم يرد على
المص ايضا ان اردت انه كلامه تعالى القائم بذاته عين ما نتلفظ به نحن
فهو باطل قطعا وان اردت انه عينه نوعا لزم منه مفاسد كثيرة بديعية
انها يرد على الشيخ وتابعيه اذا حمل كلامه على ما حمله قدماء اصحابه قوله
وكان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لها قيل لا بد من برهان على استحالة المجانسة
المذكورة اقول لعله هو ان الاشتراك في اللازم الذاتي يستلزم الايجاد
في الذات قوله اصلا لا بحسب الاقرار ولا بحسب الاعتقاد ومحصل هذا المنع
هو ان الفاسد انكار ما بين الدفتين كلام الله بمعنى انه من مخترعات البشر

البشر وهو غير لازم وان اللازم انكار ما بين الدفتين كلام الله بمعنى
انه ليس بالحقيقة صفة قائمة به بل دال عليها وهو غير فاسد قوله
بل هو دال على الصفة القائمة بذاته اقول اضاف اليه الشارح التجريد
قوله وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في
لسان النبي عليه السلام او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ لم وا حسن
لان محط الفرق هو هذا لا الدالية قوله انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو
لم ولو قال بدله بمعنى كونه من مبدعاته ومخترعاته لكان احسن لما عرفت
قوله فلان الادلة الدالة على النسخ لم وحاصله هو ان من جملتها اي من
الادلة الدالة ان النسخ واقع في القرآن وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما
يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعلى ما نقلنا من المص
وهو قوله الادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك
الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام بتمامه يلزم ان يدل النسخ
على حدوث التلفظ لا على حدوث اللفظ وليس الامر كذلك اذ
لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ ثم اعلم ان النسخ قد يتعلق
بالحكم فقط والتعلق بالحكم تعلق بوجوب العمل به فالنسخ على ما قالوا
هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح
معضلاته وانا الفقير الى عفو ربه الغني ابرهيم بن
حسن الارضرومي الشهير بخواجه جانبولاد
زاده رزقه الله بلطفه في الدارين

زاد السعاده

تم بحمد الله وحسن توفيقه على يد اضعف العباد عبد الغني في سنة المعظم خمسة ومائة والف

قزوینی ۲۰۸

حاشیه قزوینی

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1352
Yeni Kayıt No: 1051/3
Tasnif No: 297.3

نحمدك على نعمائك ونشكرك على آلائك ونصلي على محمد سيد
انبيائك ومبلغ انبائك وعلى آله واصحابه الذين هم كمل اوليائك
وبعد لما كان شرح العقايد العضدية الذي هو لاستاد العلماء
واستاد الحكماء مولانا جلال الملة والدين محمد الدواني الصديقي جعله الله
مع اجلة الصديقين في اعلا عليين من غرف الجنان التي اعدت
لعباد الرحمن شرحا جمع فيه كل عبقري حسان من عجايب ابكار
فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان واودع
فيه جواهر الحقايق وزواهر الدقايق كانهن الياقوت والمرجان
او هن خيرات حسان حور مقصورات في خيام الجنان مما لا عين
رأت ولا اذن سمعت بها الى الآن ولم يتصد احد من اخوان
الصفا لكشف الحجاب عن وجوه مخدراته ولم يتعرض فرد من خلان
الوفا لرفع النقاب عن وجنات بناته خطر في خاطري الفاتر
ان اكتب عليه بعون الله الملك القادر القاهر الذي هو للعيوب ساتر
وللغيوب ناظر حاشية ترفع برفع الحجاب عن مشكلاته وتدفع منع
النقاب عن معضلاته ليظهر انوار مقاصده ويبهر اسرار معاقده
ولما تم بتوفيق الله ما كتبت وجاء بتأييده كما قصدت جعلته
هدية ملكية لمن له حكمة لقمانية وحكومة سليمانية قائلا ان الهدايا
على مقدار مهديها اعني به باب كعبة الاقبال وقبلة الآمال اذ يأتون

اذ يأتون اليه رجالا وعلى كل ضامر من كل فج عميق ويمشون على
وجوههم الى ان يصلون اليه من كل واد سحيق ملك ملك الوجود
ومالكه بالسيف والجود في ملكه بيوت اذن الله ان يرفع ويذكر
فيها اسمه بالغدو والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر
الله الكبير المتعال على جلالة قدره شهدت ايات الله والنصوص
لانه المجاهد مع الذين يقاتلون في سبيل الله صفا كانهم بنيان مرصوص
هو خليفة الله في ارضه عدلا واحسانا والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا هو ذو
البطش الشديد والرأي السديد وعلى يديه الحسام الحديد والنعم
الجسام الجديد وباذن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد هو الذي فتح
الله له فتحا مبينا وهداه صراطا مستقيما تبارك الله عم نعمه على البرايا
وما حبس قط من العطايا ن والقلم وما يسطرون ان له لاجرا على
الانعام غير ممنون وانه لعلى خلق عظيم وعلى علي الخلق بقلب سليم ايد
اللهم عظمته عزه وشرفه واقباله وابد ظلال بره وكرمه وافضاله واجعلنا
محشورين مع الابرار والاحرار انك انت العزيز الغفار **قوله**
بسم الله بدأ كتابه ببسم الله الرحمن الرحيم اقتداء باسلوب ام الكتاب
والسبع المثاني والقرآن العظيم اما الثاني فظ لا يخفى على ذي القلب العليم
واما الاول فلانه سبحانه لما قال للقلم اكتب قال ما اكتب قال اكتب
ما هو كائن الى الابد فكتب بسم الله الرحمن الرحيم واقتفاء لاثر سيد
المرسلين حيث كان يبدأ كل امر ذي شان منه به وامتثالا لامر الذي
يفهم من حيث كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر واداء لبعض ما يجب عليه

المراد بام الكتاب لوح المحفوظ وبالسبع المثاني الفاتحة وانما عبر عنها
بجملة في القرآن من الكلام ... اما الاول فقوله وانزل ام
الكتاب وقوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني ... بعض السبع
بعض الفاتحة
منه

قوله على كل ... بسم الله الرحمن الرحيم على كل
يعلم منه ان فيه بسم الله ... من الازل الى الابد
منه

من حمده سبحانه على نعمائه التي اسبغها عليه ظاهرة وباطنة فانه يتضمن
حمده تعالى من وجوه شتى اما اولا فلان معنى قوله بسم الله اى ابتدائى
تبركا باسمه تعالى فانه تبارك اسمه اى كثر خيره واما ثانيا فلان في
ذكر الله الذي هو اسم جامع لجميع صفات الكمال اشارة اليها
فكانه اقام في ابتدائه متبركا باسم من هو جامع للكمالات والبركات
واما ثالثا ورابعا فلان في ذكر كل واحد من وصفي الرحمن والرحيم ثناء
جميل على وجه التعظيم والتبجيل له لانه كل منهما على جلائل نعمائه وعظائم
الائه من رحمته التي وسعت كل شيء في الدنيا والعقبى **قوله** عونك
يا كريم لما اثنى على الله سبحانه بما هو اهله ومستحقه في ذكر رحمة الرحمانية
والرحيمية صار كانه يشاهده فلذا خاطبه بقوله عونك يا كريم اى
نطلب عونك ومعونتك في تمام هذا الكتاب او نطلب
عونك في كل مطلب فانك كريم لا تخيب سائلك وقوله عونك
ههنا بمنزلة اياك نستعين في الفاتحة وبمعناه ايضا ومعنى الكريم ذو
الجود او المقتدر على الجود فمرجعه الى الفعل والقدرة وقيل العلي الرتبة
ومنه كرائم المواشي لنفائسها وقيل معناه الغفور والاول اشهر
وانسب ولما كان عظمته سبحانه مما يقتضي غاية بعده عن عباده
مع انه اقرب اليهم من حبل الوريد ناداه واختار في ندائه ما هو لنداء
البعيد هضما لنفسه واستبعادا منه ان يكون قريبا الى الحميد المجيد
وانما عدل في حمده عن الاسلوب المشهور اشعارا بان الحمد هو الثناء سواء
كان بلفظه اولا وايذانا بانه في كتابه هذا غير مقيد بما هو المشهور عند الجمهور
كما قال بل يتبع الحق الصريح وان لم يساعده مقالات الجمهور قوله

قوله يا من وفقنا التوفيق خلق القدرة على الطاعة وقال امام
الحرمين هو خلق الطاعة وقال العلامة الش الط ما قاله الامام فان القدرة
على الطاعة موجودة في كل مكلف ولا توفيق لجميعهم اللهم الا ان يراد بالقدرة
القدرة المقرونة مع الفعل وح لم يوجد في كل مكلف وقيل هو جعل
الاسباب موافقة لحصول المط وفيه ان جعل الاسباب موافقة لحصول
مط منهي عنه ليس بتوفيق مع صدق التعريف عليه فالاولان
اولى فان التوفيق عزيز المنال ولعزته عز ذكره في القرآن اذ ليس فيه
الا وما توفيقي الا بالله ولما كان تحقيق العقائد الاسلامية معظم
الطاعات حمده سبحانه بانه وفقه لتحقيقها وتحقيق العقائد توضيحها
واثباتها بالبراهين القاطعة الساطعة **قوله** العقائد جمع عقيدة
وهي احكام شرعية لا تتعلق بكيفية عمل كقولنا الله واحد وتسمى احكاما
اصلية واعتقادية وعقائد ويقابلها الاحكام الشرعية المتعلقة
بكيفية عمل وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة كقولنا الصلوة واجبة
قوله الاسلامية اى المنسوبة الى اهل الاسلام والمشهور عند الجمهور
ان الايمان والاسلام متساويان تحققا فكل مؤمن مسلم وبالعكس
وعند العامة الايمان اعم وسيجيء تحقيق ذلك واهل الاسلام من يجمعهم
الاسلام وان كانوا من اهل البدع والاهواء كالمجسمة والمعتزلة **قوله**
وعصمنا العصمة هي الحفظ اى حفظنا وقيل العصمة عدم خلق المعصية
ولما كان التقليد ممن قدر على التحقيق كالذنب بالنسبة اليه قال وعصمنا
عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية **قوله** الكلامية اى المنسوبة الى
علم الكلام وهو علم يقتدر معه على اثبات الدينية بايراد حججها ودفع الشبه

عنها او المراد بالدينية المنسوبة الى محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كان او
خطاء فان علم فرق الضلال وان كان خطاء لا تخرج من علم الكلام ووجه تسميته
بالكلام انه علم نشأ من الكلام او علم فيه كلام المتخاصمين كثيرا او علم له كلم
اي تأثير في القلب بالقبول والرد فان الكلام مشتق من الكلم وهو الجرح
ذا التأثير او علم يفيد قوة على الكلام لصاحبه كالمنطق فانه يفيد قوة
النطق او علم في مقابلة المنطق اي كما ان للفلاسفة علم نافع في علومهم
سموه بالمنطق كذلك لاهل الشريعة علم نافع في علومهم سموه بالكلام
لكن نفع المنطق على سبيل الآلية ونفع هذا على سبيل الرياسة فانه
رئيس العلوم الشرعية ورأسها بخلاف المنطق فانه آلة خادم الفلسفة
وادنى منها او علم كان عنوان ابوابه الكلام في كذا او علم اشهر مباحثه
مبحث الكلام باعتبار انه حادث او قديم اذ قتل لهذا خلق كثير وعذب
جم غفير **قوله** صل فان قلت ان الله امر المؤمنين بالصلوة
عليه حيث قال يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فكان الانسب ان
يصلي عليه امتثالا لامره لا ان يطلب الصلوة له قلت الصلوة من الله

فان امتثال امر صلوا بالاتيان بالصلوة لا لطلب الصلوة من الله تعالى كما ان امتثال اركعوا باتيان الركوع لا بطلب الركوع فافهم منه

رحمة ومن الملائكة استغفارهم للمؤمنين ومن المؤمنين الدعاء وطلب
الرحمة فطلب الصلوة له من الله صلوة عليه من عباده فانه دعاء منهم له عليه
السلام فهو لتضمنه هذا ايضا اولى ولذا لما وردت الآية الكريمة قالت
الصحابة علمنا يا رسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل
على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم فان قلت محمد
عليه السلام رحمة للعالمين فما معنى طلب الرحمة قلت معناه طلب
ايتاء الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة والمقام المحمود له في الآخرة

في الآخرة ولذلك قال عليه السلام اطلبوا لي الوسيلة **قوله**
سيدنا ونحن بنو آدم لقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر
وسيد القوم كبيرهم من السودد وهي المجد والكبر **قوله** محمد عطف
بيان للسيد واختياره من ساير اسمائه كاحمد وغيره لكونه اشهر
واعظم ولذا ورد في القرآن اكثر وتسميته به لانه كثير الحمد والثناء وبيده
لواء الحمد يوم القيمة **قوله** المؤيد الموفق من التأييد وهو التوفيق
قوله بقواطع الحجج والبرهان اضافة القواطع اليها من اضافة
الصفة الى الموصوف مثل اخلاق ثياب وكونها قاطعة بمعنى انها
تقطع كلام الخصم عند الخصام وتأييده عليه السلام بتلك الحجج القواطع
من عند الله كما قال وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه **قوله**

وتلك حجتنا صح

المشتد من التشديد وهو الاحكام **قوله** بلوامع السيف والسنان
اضافة اللوامع اليه ايضا اضافة الصفة الى الموصوف اي المشدد
امره بالسيف اللامع وهو ماله بريق ولمعان خص تشديد امره بها
مع انه يشتد بساير آلات الحرب كالقوس لقوله تعالى واعدوا
لهم من قوة لانه صلعم قال انا نبي السيف ورزقي تحت ظل رمحي او لانهما
اقوى واشهر الاته **قوله** وعلى آله فصل بينه وبين آله بعلى اشعارا بان
الحديث الذي يرويه الشيعة اعني من فصل بيني وبين آلي بعلى فليس
مني موضوع واصل آل اهل بدليل اهيل خص استعماله في الاشراف
واولي الخطر وهم ههنا اهل بيته المطهرون لقوله تعالى يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا **قوله** وصحبه جمع صاحب
وهو من صحب النبي مؤمنا **قوله** الاعيان جمع عين بمعنى الاصل

ويمكن ان يحمل على الحماسة المشهورة فانهم للعين بمنزلة العين قوله
المبشرين من عند الله لقوله تعالى يبشرهم ربهم او من عند رسول الله
فانه لبشرهم بالجنة وليس المراد منهم العشرة المبشرة فقط فان كل
الصحابة مبشرون بها لكن بشارة العشرة اشهر ويحتمل ان يخص بهم
ردا على الرفضة الذين يبغضون بعضا منهم رضي الله عنهم قوله
بالدخول والخلود فان قلت الدخول في الجنان لايكون الا مع الخلود
لان اهل الجنة خالدون فيها ابدا فلا حاجة الى ذكر الخلود قلت
لعله بالنسبة الى الغرف فان الخالد في الجنان يمكن ان لايكون مخلدا
في الغرف فانها لبعض اهل الجنة لقوله في عباد الرحمن اولئك
يجزون الغرفة بما صبروا قوله وبعد هو من الظروف الزمانية
المنقطعة عن الاضافة وهو ههنا مبني على الضم ولكون العامل فيه معنى
اما المحذوفة المتضمنة لمعنى الشرط والابتداء لزمتها لصوق الفاء
اي مهما يكن من شيء بعد الحمد والصلوة فيقول قوله نواصي جمع ناصية
وهي شعر الجبهة واثبات النواصي للاماني على سبيل الاستعارة
قوله الاماني جمع امنية بمعنى المقصود لا بمعنى الظن الكاذب
العقايد العضدية المراد بها هذه الرسالة المشتملة عليها ونسبتها
الى العضد لانه مؤلفها ومرتبها قوله لم يدع مضارع ترك ماضيه
اي لم يترك قوله انسان بعثه الله هذا التعريف مبني على
مذهب من يقول ان النبي لايكون غير البشر اذ على ان يكون المعرف ههنا
هو بني الانس لا مطلق النبي على مذهب من يقول ان النبي قد يكون غير
البشر ايضا كما يفهم من قوله تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم

منكم اي من جنسكم ولذا قيل ان نبي الجن قبل بعثة نبينا اليهم كان جنا منهم
ولو قال من بعثه الله لكان شاملا للمذهبين قوله لا يشمل لان المراد
من الخلق هو المتعدد من الاشخاص فالمبعوث لتكميل نفسه كزيد بن عمر
لا يكون نبيا على هذا التعريف لانه ليس مبعوثا الى الخلق وقيل لان
المبعوث لابد ان يكون غير المبعوث اليه وشخص واحد لا يغاير نفسه
والاولى اولى لما سيجيء في كلامه في تعريف الرسول اذ يعلم منه ان الخلق
مجموع المعنى قوله اللهم ان يتكلف ويقال الخلق اعم من الواحد
والمتعدد فيصدق على المبعوث لتكميل نفسه انه انسان بعثه الله
الى الخلق لتبليغ ما اوحى الله اليه او يقال التغاير الاعتباري كاف
بين المبعوث والمبعوث اليه كما بين المريض والطبيب المداوي
لنفسه واعلم ان كل نبي مبعوث الى نفسه ايضا لقوله تعالى آمن
الرسول بما انزل اليه من ربه ولقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم فارتكاب التكلف الاخير لابد منه على كل حال سواء اريد
شمول التعريف للنبي المبعوث الى نفسه فقط اولا فافهم قوله
وقد يستعمله مرادفا اي قد يستعمل مرادفا للنبي بكل واحد من العنيين على
ما مر في المذهبين قوله وقد يخص دليل الاختصاص قوله تعالى وما
ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي قوله كتاب فالرسول على هذا انسان
بعثه الله بكتاب ويرد على هذا انه يلزم ان يكون مع كل رسول
كتاب فيكون عددهم كعدده وليس كذلك فان عددهم ثلثمائة
وثلثة عشر وعدده مائة واربعة والجواب بانه يجوز ان يكرر نزول
بعض الكتب كالفاتحة وبانه لا يلزم من كون كل رسول مع كتاب

هذا ايضا دليل على ان الوجه الاول لبيان عدم الشمول
اولى كما مر منه

تساوي عددهما لجواز ان يكون كتاب واحد مع رسل متعددة منهم **قوله** او شريعة فالرسول على هذا من بعثه الله لشريعة اي جديدة ليكون اخص ورد هذا ايضا بان اسمعيل عليه السلام رسول لقوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان رسولا نبيا وليس معه شريعة جديدة وقيل الرسول من انزل اليه الوحي بالملك والنبي اعم من ذلك بان يوحى اليه بالمنام او الالهام وفيه انه يصدق على الولي الذي لا يكون نبيا فانه قد يوحى اليه بالمنام او الالهام فان الوحي بمعنى الاشارة **قوله** من النبا هو بسكون البا مصدر كالضرب واما بفتحه فليس بمصدر فالنبي على هذا فعيل بمعنى فاعل وقيل بمعنى مفعول كالبديع بمعنى مبدع **قوله** بمعنى الخبر الظاهر انه تفسير للنبا بفتح البا لا بسكونه والنبوة على هذا على قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة واما على تقدير ان يكون من النبي بمعنى الطريق او من النباوة بمعنى الارتفاع فهي على الاصل كالابوة **قوله** النبوة بمعنى الارتفاع قال في الصحاح النبوة والنباوة ما ارتفع من الارض فان جعلت النبي ماخوذا منه على معنى انه مشرف على ساير الخلق فهو فعيل بمعنى مفعول فظهر من كلامه ان النبوة بمعنى الرفع لا الارتفاع كما ذكره **قوله** او من النبي بمعنى الطريق والنبي على هذا اشتق من غير المصدر كلابن وتامر مشتقين من اللبن والتمر ولكون النبي وسيلة للخلق الى الحق وموصلا لهم اليه تعالى يكون طريقا لهم اليه سبحانه ولذا فسر بعض المحققين الصراط المستقيم بمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله** ولسوف يعطيك ربك فترضى قال صاحب الكشاف ان اللام فيه ايضا للتاكيد فان ما هو محقق الوقوع كان

كاين لا محالة والمعنى لانت سوف يعطيك ربك فان لام الابتداء لا بد ان يدخل على المبتدا وعن بعض اهل البيت ان هذه ارجى آية في القرآن عندنا فان محمدا عليه السلام لا يرضى بان يدخل امته النار **قوله** لجواز محصل الجواب اختيار الشق الاول ومنع قوله ان الاصول اقل من هذه العدد **قوله** وقد يقال هذا جواب آخر ومحصوله اختيار الشق الثاني ومنع قوله ان ما يشمل الفروع اكثر من هذا العدد دائما لجواز ان يكون في بعض الاحيان على هذا العدد وهذا كاف في صدق الحديث **قوله** اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة فيكون كل فرقة في النار باعتبار عصيانها بل يمكن ان يقال ان كل واحد من كل فرقة عاصيا كان او لا داخل في النار لقوله تعالى وان منكم الا واردها قال النبي صلعم الورود الدخول **قوله** ولعل اشارة الى جواب آخر تقريره ان يقال المراد مجرد الدخول وعصاة الفرقة الناجية لا يدخلون النار **قوله** بعيد رد لذلك الجواب وبعده لان عصاة كل فرقة يدخلونها كما مر **قوله** ولا يبعد اشارة الى جواب آخر تقريره ان المراد بالدخول مكثهم في النار بالاستقلال اي كل فرقة ما كثون مستقلون في النار لذنوبهم وفساد عقائدهم الا الفرقة الناجية اذ لا استقلال بمكثهم في النار فان بركة صحة عقايدهم تخرجهم من النار وتحجبهم منها بسرعة **قوله** وهذا اشارة الى مقاصد هذه الرسالة قيل انها اشارة الى ما انا عليه واصحابي وفيه انه على هذا كان الاولى ان يقول وهذا رعاية لتذكيره وايضا ما انا عليه واصحابي في الحديث يحتمل ان يكون اعم من العقائد اذ المعنى ان الفرق الناجية هم الذين على ما انا عليه

واصحابى عليه من الافعال والاقوال والعقايد لا العقايد فقط فافهم
قوله التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى الظ المراد
من الاصول اكثرها المعتدة ليدخل الماتريدية اعنى اصحاب الشيخ ابى منصور
الماتريدى فى الاشاعرة والفرق الناجية اذ هو واصحابه من الفرق
الناجية من الضلالة قوله قلت الخ محصوله ان الفرقة الناجية لو كانت
فرقة يكون مخالفتهم لساير الفرق اكثر كانت الاشاعرة منها ولم
يكن الامامية منها لان مخالفتهم لساير الفرق ليست اكثر من مخالفة
الاشاعرة لسايرها لموافقتهم مع المعتزلة فى الاصول بخلاف الاشاعرة
لمخالفة اصولهم مع اصول ساير الفرق الاسلامية قوله وائمة
المسلمين الظ ان يكون مجرورا معطوفا على المحدثين ويحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على السلف اى جميع السلف وائمة المسلمين والاول
اولى فان ائمتهم داخلون فى السلف فلا يحتاج الى افراد ذكرهم ثانيا
قوله واهل السنة الظ ان يكون هو ايض مجرورا معطوفا على
المحدثين او على ائمة المسلمين ويحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على السلف
اى جميع السلف وائمة المسلمين واهل السنة والاول اولى لان
اهل السنة داخلون فى السلف كالمحدثين كما مر قوله العالم اصله علم
وهو علامة الشئ زيد فيه الاشباع ولما كان ماسوى الله وصفاته آلف ح
علما وعلامة لوجوده سبحانه اطلق عليه العالم قوله هو ماسوى ذاته
وصفاته فان قيل فعلى هذا يلزم ان يطلق لفظ العالم على زيد فانه مما
سوى ذاته وصفاته مع ان هذا الاطلاق غير مفهوم من كلام القوم قلنا
انا لم يفهم من كلامهم هذا لكنه لا يفهم من كلامهم عدم صحة الاطلاق والاعتراض

والاعتراض انما يرد على هذا دون ذاك بل نقول يفهم من كلامهم صحة
اطلاق العالم على مثله كما ورد فى كلام الامام قوله وتحسب انك
جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر اذ لا شك اطلاق العالم
على من انطوى فيه العالم الاكبر فان قلت يلزم ان يكون كل واحد
من اعراض زيد كشكله ولونه عالما مع انه لا يطلق العالم عليه بل يفهم
من كلام القوم عدم صحة اطلاق العالم عليه قلت هذا المعرف
يرتكب اطلاق لفظ العالم عليه وهذا اصطلاح منه ولكل احد ان يصطلح
على ما يشاء وانت تعرف ان هذا الاصطلاح انسب بالمعنى اللغوى
فان معناه لغة كما مر ما يعلم به الشئ اى العلامة ولا شك ان كل
موجود ممكن علامة للصانع وصفاته كما قيل قوله ففى كل شئ له آية
قوله تدل على انه واحد والذى يدلك على اطلاق لفظ العالم
على كل موجود انه من العالم ولا شك ان لفظ العالم كلفظ القرآن
مما يطلق على الكل والجزء على السواء وقال بعضهم العالم ما سوى الله من
الموجودات مما يعلم به الصانع فيقال عالم الاجسام وعالم الاعراض
وبعضهم انه كل موجود سوى الله وبعضهم انه ما سوى الله تعالى من اجناس
الموجودات واورد على الكل النقض بصفاته سبحانه فانه يصدق عليها انها
مما سوى الله تعالى فيلزم ان يكون عالما وليس كذلك واقول يمكن دفعه
بان صفات الشئ ليست سواه فى الاطلاق العرفى وان كانت سواه
فى الحقيقة فانك تقول ما رأيت فى الدار سوى زيد مع انك رأيت
شكله ولونه وكذلك تقول ليس فى الدار زيد مع انه فيها واجزاؤه
وصفاته ايض فالصفات خارجة عن التعريف بقوله سوى الله تعالى

وقيل هذا الايراد لا يرد على التعريف الاول والثالث ان مضمونها
ان العالم ما سوى الله من اجناس الموجودات وصفاته تعالى
ليست من اجناسها وانما هي من اشخاصها بل يمكن دفعه عن الثاني
ايض بان يقال المراد بكل موجود كل موجود من اجناس الموجودات
ليخرج عن التعريف مثل زيد ولونه وشكله ويخرج عنه صفاته سبحانه
اذ هي ايض من اشخاص الموجودات لا من اجناسها واقول هذا الجواب
لا يسمن ولا يغني من جوع لان صفاته تعالى وان كانت اشخاصا لكن
لها اجناس وانواع فيلزم ان يكون اجناسها عالما وليس كذلك
اذ يلزم منه كون الصفات من العالم كما يلزم من كون اجناس الجواهر
والاعراض عالما كون زيد وشكله ولونه من العالم ايض وان كان
معنى العالم اجناس موجودات كانت سوى الله لا يلزم من كون
العالم حادثا حدوث كل موجود سوى الله وصفاته لجواز ان يكون
شخصا غيره سبحانه قديما ولا يكون لذلك الشخص نوع ولا جنس كما
ليس لصفاته ان قيل بانه لا جنس لها ولا نوع وكما ليس للمشخصات
كما سيجيء فلا يلزم من حدوث العالم حدوث مثل هذا الشخص وحدوث
مثل المشخصات لانهما ليسا من العالم بالتفسير المذكور فاذا عرفت
ذلك ظهر لك ان تعريف العلامة الدواني احسن من تعريف الكل
تدبر **قوله** حادث لما كان المطلب الاعلى في علم الكلام اثبات الصانع
وصفاته وهو موقوف على اثبات حدوث العالم قدم هذه العقيدة
على سائر العقائد **قوله** ولما كان الفلاسفة محصله انه لما اصطلحت
الفلاسفة على ان العالم حادث ذاتي اعقب المصنف قوله حادث بقوله

بقوله كان بعد ان لم يكن ليعلم منه ان العالم عند المتكلمين حادث
زماني ايض اذ المتبادر من قوله كان بعد ان لم يكن هو الحدوث
الزماني ولو قال بعد ان لم يكن زمانا لكان اوضح اذ الحادث الذاتي
ايض حادث كان بعد ان لم يكن ذاتا بل لو قال العالم حادث
زمانا لكان اولى لكونه اوضح واخصر **قوله** كان العدم جزءا
من علته واذا كان العدم جزءا من علة وجود الشيء فيكون العدم
اشرف اذ العلة في بابها اشرف من المعلول وليس كذلك لما اشتهر
ان الوجود اشرف من العدم **قوله** فلا يتحقق العلة التامة البسيطة
اراد الفلاسفة بالعلة التامة البسيطة ان لا يكون لها جزء سواء
كان موجودا او معدوما فلا يتحقق علة تامة بسيطة اصلا لتصريحهم
بان الايجاد والامكان من جملة العلة وان ارادوا بها ان لا يكون
لها جزء موجود في الخارج فلا يلزم من كون العدم جزءا من العلة التامة
ان لا يتحقق علة تامة بسيطة فافهم **قوله** فلا يمكن حمله على الحدوث
الذاتي اذ القول بالحدوث الذاتي لا ينافي القول بالقدم الزماني
فان الممكن القديم حادث ذاتي كالعقول **قوله** مخالف لما اشتهر
عنهم من قوله بقدم النفوس فانها والبعد المجرد اذا كانا قديمين
لا يكون العالم حادثا زمانيا **قوله** لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة
ولما انكر من تجرد النفس وهو ايض من معظم اصولهم بل لهذا اعظم
وادل على عدم حكمته من توقفه في ذلك فان التوقف فيه كما قال
الامام الرازي دليل على كثرة انصافه استدل الفلاسفة الخ هذا
الاستدلال لو تم دل على قدم شيء مما سوى الله ولا يدل على قدم العالم

على التفصيل الذى هو مذهبهم على ما نقل عن ارسطو وغيره كما لا يخفى
وانما ذكر استدلال الفلاسفة على قدمه لبطلانه اولا لئلا يبقى شبهة
فى حدوث العالم بعد اثباته بالدليل وابطال مذهب المخالف
قوله على مذهبهم هو قدم العالم وهو عندهم كل موجود ممكن لا احتياجه
على ما لا يخفى عن انساق الدليل ومحصول الدليل ان فى الازل ممكن
موجود لوجود علة فيه استحالة تخلف المعلول عنها والا لزم التس
او حدوث الممكن لا عن علة وكلاهما محالان وبعبارة اخرى لا شك
فى وجود ممكن فان كان قديما فهو المط وان كان حادثا فحدوثه ان كان
لا عن شئ لزم وجود الممكن بنفسه من غير علة وهو محال ان كان عن شئ
آخر لزم التس وهو ايضا محال يمكن تقريره بوجه اخصر وهو انه ان كان
فى الازل ممكن ما فهو المط وان لم يكن فعند حدوثه لا بد له من علة تامة
حادثة فيلزم التس اذ لو كانت قديمة لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة واخرى كل ممكن لا بد من علة تامة فان كانت ازلية كان
الممكن ازليا لاستحالة تخلف المعلول عنها وهو المط وان لم يكن ازلية
بل كانت حادثة لزم التسلسل وهو محال **قوله** وانت خبير مضمونه
ان لزوم التس مسلم ولكن استحالته غير مسلم لانه تسلسل فى المعدات
الغير المجتمعة وهو غير مستحيل انما المستحيل التس فى الامور المجتمعة فى
الوجود **قوله** فح لا يلزم الازلية جنس هذا المعد اقول مطلب الحكماء
فى هذا المقام ليس الا قدم العالم كما ذكر وهذا يثبت بازلية جنس
هذا المعد واما ازليته على التفصيل الذى مر ذكره فيثبتونه ببرهان آخر
وهو الذى اشار اليه بقوله ودعوى فانه جواب برهان تقديره

فلو لم يكن العالم عندهم كل ممكن لا يلزم من قدم ممكن ما
فى الازل قدم العالم على مذهبهم مع انه
يلزم كما لا يخفى منه

تقديره ان التس فى المعدات لا يكون الا بحركة سرمدية وما هى الا حركة
الفلك فيكون الفلك ازليا وتقرير الجواب انا لا نم ان التس فيها
لا يكون الا بحركة فلكية لا بد لذلك المدعى من برهان بل اقول لو سلمنا
ان التس فيها لا يكون الا بحركة سرمدية لكن لا نم انها من الفلك ولو
سلمنا ان التس فى ذلك فلا يلزم منه قدم الافلاك كلها وبالجملة
لا يلزم من ذلك قدم العالم على التفصيل المذكور قبل **قوله** وكذا دعوى
المعدات جواب برهان يدل على قدم العناصر بموادها تقريره
ان تلك المعدات التس لا بد ان يكون ماهيته لمادة قديمة لتوارد
صورة متعاقبة عليها وتلك المادة هى مادة العناصر فيكون
قديمة بموادها وتقرير الجواب المنع بان يقال لا نم انه لا بد للمعدات
من مادة قديمة يتوارد عليها صورة متعاقبة اعلم ان محصل كلام
الحكماء ههنا انه لا شك فى وجود حادث وان العلة التامة له
ايضا حادثة لاستحالة التخلف كما مر وهكذا علة العلة الى غير النهاية
فهذا التس لا بد منها فلا يكون الا فى المعدات لان التس فى الشرط والآلات
والفاعل وغيرها من اجزاء العلة تس محال ببرهان التطبيق بخلاف التس
فى المعدات لعدم جريان التطبيق فيها وتلك المعدات لا يكون
الا بحركة سرمدية فلكية ولا بد لها من مادة قديمة يتوارد عليها صور
الموارد وغيرها ومحصل الرد انا لا نم ان المعدات الا بحركة سرمدية
لجواز كونها بارادات من الله ولو سلمنا فلا نم ان تلك الحركة هى حركة
الفلك ليلزم قدمه لجواز ان يكون حركة غيره ولو سلمنا فلا نم انه لا بد
لتلك الحركات والمعدات من مادة قديمة يتعاقب عليها الصور

اذ لا معنى للمعدات الا ما يعد مادة لقبول صورة جوهرية او عرضية منه

وبعد تسليم ما مر يمكن دفع المنع الاخير بانه مل فتامل **قوله** باختيار انه جميع ما لا بد منه في الازل موجود ومنع لزوم كون الممكن ازليا لجواز ان يكون وجوده محالا في الازل اقول فيه ان هذه المقدمة التي منعها قد اثبتت لقوله ان تخلف المعلول عن العلة التامة محال فلا بد للمانع ان يمنع استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وانت تعرف انه بديهي لا يقبل المنع وايضا منع هذه المقدمة لا يحتاج الى السند الذي ذكره بقوله لجواز ان يكون وجوده في الازل محالا اذ يكفي ان يقال لا نم استحالة التخلف **قوله** محالا فان قلت امكان الماهية ازلي فيكون وجودها في الازل ممكنا قلت ازلية امكان الماهية لا يستلزم امكان الماهية في الازل كما سيجي بيانه **قوله** لان الامكان مما لا بد منه في وجوده اي وجود الممكن اقول فيه ان الظاهر ان الامكان ليس مما لا بد منه في وجود الممكن اي ليس من جملة علته التامة على مذهب الحكماء اذ لو كان منها لم يتحقق علة تامة بسيطة على مذهبهم وهو خلاف مذهبهم كما مر واعلم ان محصل الجواب انا نختار ان جميع ما لا بد منه للممكن في الازل موجود ولا يلزم من هذا ازلية الممكن وانما يلزم ان لو امكن وجوده في الازل وليس كذلك بل وجوده في الازل محال ومحصل رد العلامة لهذا الجواب ان الامكان من جملة ما لا بد منه للممكن فاذا فرض وجود جميع ما لا بد منه للممكن في الازل ومحصل كلامي ان الامكان ليس من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن على مذهب الحكيم والا لم يتحقق علة تامة بسيطة وهو خلاف مذهبهم وايضا لا يخفى عليك ان قول العلامة بالحقيقة كلام على السند ولكنه لسند مسا واذ ليس له سند غيره اذ قول

واقول يمكن ان يقرر هذا الجواب بحيث يكون اختيار الشق الثاني بان يقال انا نختار ان جميع ما لا بد منه ليس موجودا في الازل اذ من جملته امكان الماهية في الازل وهو غير متحقق فيه اذ وجودها فيه محال فان قلت فعلى هذا اذا وجدت الماهية فيما لا يزال لزم اما وجودها من غير علة او لزم التسلسل لان امكانها الذي من جملة ما لا بد منه لها ان لم يحدث معها لزم وجودها من غير علة وان حدث لزم التسلسل لانه علة الامكان ايضا حادث قلت حدوثه لا يحتاج الى علة لانه امر اعتباري الى علة فعلته ايضا اعتبارية وهو غير مستحيل **قوله** باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه متحققا في الازل اذ من جملتها تعلق الارادة وهو غير متحقق فان قلت الشق الثاني ايضا ينشق الى شقين ولا بد من اختيار واحد منهما وفي هذا الوجه ليس اختيار الواحد منهما فكيف يكون جوابا صحيحا قلت الظاهر ان فيه اختيار الشق الاول من شقيها اذ محصوله انا نختار ان جميع ما لا بد منه في الازل غير متحقق قوله فاذا حدث ممكن فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فيلزم التس قلت نختار الاول قوله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته قلت لا نم لزوم ذلك وانما يلزم لو لم يتعلق الارادة بوجوده فيما لا يزال وهو مم بل الارادة تعلقت بوجوده فيما لا يزال لا بوجوده في الازل فجميع ما لا بد منه لوجوده في الازل غير متحقق ولكن جميع ما لا بد منه لوجوده فيما لا يزال متحقق من غير حدوث امر آخر اذا تعلقت الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال فعلى هذا

لا يرد ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض ويلزم التسلسل لنقل الكلام الى امر آخر لانا نختار ان التعلق الازلي متمم لعلة وجوده فيما لا يزال لا في الازل فلا يلزم وجوده في الازل ولا يلزم احتياج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض ولا يلزم التسلسل ايضا لعدم احتياج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق هذا ويمكن ان يقال هذا الجواب اختيار للشق الثاني من شقي الشق الثاني المردد بان يقال انا نختار ان جميع ما لا بد منه غير متحقق في الازل قوله فاذا حدث ممكن فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجوده بدون علته التامة واما ان يكون لحدوث امر آخر فيلزم التسلسل قلنا نختار ان حدوثه لامر آخر وهو تعلق الارادة قوله يلزم التسلسل قلنا لزومه ممنوع لان التعلق امر عدمي لا يحتاج الى علة ليلزم التسلسل ولو سلمنا لزوم التسلسل فلا نسلم استحالته لانه تسلسل في الامور الاعتبارية هذا ملخص الكلام ومجمله في هذا المقام قوله قد يقال ان الازل فوق الزمان مضمونه ان الله سبحانه منزه عن الزمان متعال عنه واما غيره سبحانه فليس ازليا فلا العالم موجود ولا جميع ما لا بد منه في الازل غير الله سبحانه ووجود العالم وحدوثه في زمان بحسب تعلق ارادته سبحانه به فيه وهو سبحانه مقدم على العالم الذي من جملته الزمان لكن لا بالزمان فانه تعالى ليس زمانيا فان قلت هذا الكلام ان كان جوابا عن دليل الفلاسفة فلا بد ان يكون فيه اختيار لاحد شقي دليلهم فان كان فيه اختيار للشق الاول فيكون

فيكون محصوله ان جميع ما لا بد منه في وجود العالم متحقق في الازل ولكن العالم غير متحقق فيه لان غير الله لا يصلح لان يكون موجودا في الازل وهذا بالحقيقة هو الجواب الذي ذكره اولا وان كان فيه اختيار للشق الثاني فيكون محصوله ان جميع ما لا بد منه في الازل غير متحقق اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق به بل تعلقت بوجوده فيما لا يزال وهذا بالحقيقة هو الجواب الذي ذكرنا ثانيا وقد عرفت تفصيل الجوابين وان لم يكن جوابا عنه فلا وجه لذكره ههنا قلت هذا جواب عنه وفيه اختيار للشق الاول ولا يرجع بالحقيقة الى الجواب الاول اذ مضمون هذا ان جميع ما لا بد منه في وجود العالم في الازل متحقق ولكن العالم لم يتحقق فيه ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة اذ معنى تخلفه عنها ان يتحقق العلة التامة في زمان ولا يتحقق المعلول معها فيه وههنا ليس كذلك فان العلة التامة للعالم هو الله سبحانه وهو ليس زمانيا بل هو متعال عنه كما انه متعال عن المكان فهو لم يتحقق في زمان يتخلف عنه المعلول فيه هذا وانت تعرف ان العقل كما يحكم باستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة في الزمان فلا يجوز وجودها في زمان لا يكون معها المعلول فيه كذلك يحكم باستحالة تخلف المعلول عنها في الازل من غير فرق فلا يجوز وجودها في الازل بدون المعلول كما ان الاول محال فكذلك الثاني فان قيل ان العالم لا يمكن وجوده في الاول لكونه زمانيا غير قابل للوجود في الازل فيجوز تخلفه عن علته التامة الازلية قلت حينئذ يرجع الى الجواب الاول اذ محصله كما مر ان جميع ما لا بد منه للعالم متحقق في الازل لا يتحقق العالم معه فيه

اذ لا يمكن وجود العالم فيه فافهم فانه من مزال الاقدام **قوله** فان قيل
هذا اعتراض على قوله وانما يوجد على حسب تعلق الارادة تقريره
ان تعلق الارادة ان كان قديما يلزم قدم الممكن وهو المطلوب وان كان
حادثا فلا بد له من تعلق آخر فان ما يوجد يوجد على حسب تعلق الارادة
وح يلزم التسلسل وهو محال **قوله** وعلى فرض ان يكون قديمة يلزم قدم
الممكن قد بين هذه الملازمة بانه ان لم يكن قديما لاختص بوقت
دون وقت فيلزم الرجحان من غير مرجح واعترض عليه بانه يجوز ان
يتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود الممكن في وقت فلا يلزم الرجحان
الحاصل بجميع الاوقات فلا يلزم الرجحان من غير مرجح واجيب
بوجهين احدهما ان وجوده ح يكون موقوفا على حضور ذلك
الوقت الحادث فينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الاوقات وثانيهما
انه على هذا يكون الوقت من جملة علته التامة فلا يكون تعلق الارادة
كافية في وجوده لتوقفها على حضور الوقت وهذا خلاف المفروض
واعترض على الجواب الاول بان اللازم هو التسلسل في الاوقات الماضية الموهومة
وهذا التسلسل غير محال ولو سلمنا كونها موجودة غير موهومة فكذلك التسلسل
الذي فيها تسلسل في الامور الغير المجتمعة وهو ايضا غير مستحيل كما في المعدات
قوله وعلى الاول يلزم التسلسل لان التعلق ان كان حادثا لا بد له من مخصص
وهو ان كان تعلق آخر يلزم التسلسل في التعلقات وان كان غيره يلزم التسلسل
فيه ايضا لانه حادث يحتاج الى مخصص آخر لوجوده فالتسلسل لازم اعم
من ان يكون في التعلقات او في غيرها لكن لما كان التسلسل في التعلقات لازما
على كل حال خصص التسلسل اللازم به فيما بعد حيث قال فالتسلسل في الامور الاعتبارية

الاعتبارية وهي التعلقات وانما قلت ان التسلسل فيها البتة لان تعلق
الارادة ان كان حادثا يكون صدوره ايضا بالارادة فلا بد
من تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية **قوله** ولئن سلم كان الانسب
ان يقول تارة بان التسلسل على تقدير لزومه تسلسل في الامور الاعتبارية
لتلايم قوله فيما تقدم فقد اجيب عنه تارة مضمونه ان التعلق ان كان
حادثا يلزم التسلسل في التعلقات وهي امور اعتبارية والتسلسل فيها غير مستحيل
فان قلت التعلقات وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية
محضة بحيث ينقطع التسلسل فيها بانقطاع اعتبار العقل بل هي امور
يتوقف عليها وجود العالم فلها وجود محقق في نفس الامر ويجري
التطبيق فيها باعتبار تحققها في الموصوف بها في نفس الامر وباعتبار
ترتبها لان بعضها علة لبعض آخر قلت انما يجري التطبيق فيها
اذا كان لها وجودات مترتبة في الخارج او في العقل لكن ليس لها
هذه لا في الخارج ولا في العقل فان قلت اتصاف محلها بها يستلزم
وجودها اما في الخارج او في العقل لانها لا يوجد في شيء منهما لا يتصف
به شيء قلت لا نم ذلك ولو سلم فهذه التعلقات غير مجتمعة في الوجود فالتسلسل
فيها كالتسلسل في المعدات غير مستحيل والمنع الاول مدفوع بالبديهة وبانها
موجودة في نفس الامر من علة العالم والموجود فيه لا بد ان يكون موجودا
في الخارج او في العقل واذا لم يكن الاول فتعين الثاني فان قيل ان التعلقات
موجودات في علم الله مفصلا لانه يعلم الاشياء كلها وهذا الوجود يكفي
لجريان التطبيق فيها قلت ليس للحكيم ان يقول ذلك لانه لا يقول
بعلمه سبحانه بالجزئيات مفصلا بل يقول بعلمه تعالى بها مجملا فوجود التعلقات

فی عنده کوجود الشجرة فی النواة ویصح للمتکلم عند رده لمذهب الحکیم
فی مقام المنع ان یقول یجوز ان لا یکون علمه تعالی بها مفصلا بل
یکون مجملا هذه مراتب الکلام فی هذا المقام وقد یجاب عن اصل
الاعتراض تارة اخری بانه یجوز ان یکون المخصص لتعلق الارادة
بوقته المعین هو علمه الازلی بایقاع العالم فی ذلک الوقت الذی
اوقعه فیه فان ما علم الله یجب وقوعه علی ما علم واعترض علیه بان
العلم تابع للمعلوم لانه ظله وحکایة عنه فالعلم بوقوع العالم فی
وقته فرع لوقوعه فیه فلا یصلح لان یکون مرجحا ومخصصا لوقوعه
فی وقته الا یری ان الصورة المنقوشة علی الجدار انما کانت علی
هذه الهیئة المخصوصة لکون الفرس فی حد نفسه علی هذه الهیئة لا ان
الفرس انما کان علی هذه الهیئة لان صورته المنقوشة علی الجدار هکذا
واجیب بان العلم ینقسم علی فعلی والی انفعالی والانفعالی تابع للمعلوم
دون الفعلی بل هو بالعکس وعلم الله سبحانه فعلی لا انفعالی فهو لکونه متبوعا
یصح ان یکون مرجحا ومخصصا واعترض علی هذا الجواب بوجهین
احدهما ان العلم لو کان صالحا للتخصیص لم یصح اثبات الارادة لان
اثباتها مخصصة لوقوع المعلوم فی وقت دون آخر وثانیهما انه لو صلح
العلم للتخصیص لزم الایجاب وبطل الاختیار الذی هو اصل مذهب
المتکلمین واجیب عنهما بان ما ذکره من جواز کون العلم مخصصا لیس
علی مذهب المتکلمین حتی یرد علیه ما ذکرتم من الوجهین بل اظهار احتمال
لدفع دلیلهم علی قدم العالم ولیس المقصود منه اثبات الارادة وسلب
الایجاب فلا بد للحکماء لاتمام دلیلهم من نفی هذا الاحتمال ولا یفید بهم کونه

کونه مخالفا لمذهب المتکلمین اذ لا یجب للمتکلمین رعایة مذهبهم عند الخصام
هذا وانت خبیر بان الامر وان کان کذلک لکن یلزم للمتکلمین القول
بالایجاب بالنظر الی قولهم فی العلم فان علم الله لا یتغیر ولا یتبدل والا لزم
الجهل فاذا علم الله شیئا یکون لا محالة فلا یکون له اختیار فی خلافه
والا لزم الانقلاب فی علمه واعلم ان هذا هو الحق الصحیح الذی اعترف به
الشیخ العارف الربانی اعنی الشیخ محیی الدین العربی حیث قال الایجاب
لازم بالنظر الی وحدة المشیة فی الازل لانه الله یفعل ما اراده وانما
الاختیار بالنظر الی ذات الممکن فان الممکن من حیث هو ممکن یجوز عدمه
ویجوز وجوده فالله تعالی یوصف بالاختیار بالنظر الیه واما بالنظر الی
مشیته الازلیة فلا یوصف به وانما سبحانه بالنظر الیها موجب یفعل
ما یشاء ویحکم ما یرید فافهم ذلک فلیس علی ما ذکرنا تزید واجاب
المعتزلة عن اصل الاعتراض بان المخصص هو المصالح المتعلقة بایقاع
العالم فی وقته للناس فان رب الناس قد علم انه لو خلق العالم فی الوقت
الذی خلق حصل لهم مصالحهم ولو خلقه فی غیر هذا الوقت لم یحصل فلذلک
تعلقت ارادته بخلقه فیه دون غیره ورد اولا بانا نعلم ضرورة ان
الله تعالی لو قدم خلق العالم علی الوقت الذی خلقه فیه بمقدار خردلة من
الف جزء لحبة واحدة لم یختل شیء من مصالحهم وثانیا بان الاوقات
متشابهة متساویة فی انفسها فجعل بعضها منشأ لحصول المصالح دون
الآخر ان لم یکن لمخصص لزم التحکم وان کان لمخصص فذلک المخصص ان کان قدیما یکون
نسبته الی جمیع الاوقات علی السویة وان کان حادثا ینقل الکلام الیه فیلزم
التسلسل وثالثا بان جعل خلق العالم فی وقته المعین تابعا لمصالح الناس

قوله بان فعله تعالى لغرض وهو محال اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة
ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا
من فعله وباعثا عليه اقول اما الوجه الاول فيمكن رده بمنع الضرورة
التي ادعاها واما الوجه الثاني فيمكن رده ايضا بانا لا نم تشابه الاوقات
وتساويها كيف وقال الله سبحانه ليلة القدر خير من الف شهر
ولمدعي التشابه والتساوي لا بد من دليل ولو سلمنا تساويها فنقول
كون بعضها منشأ لحصول بعض المصالح دون بعض المخصص حادث
قوله يلزم التس قلت لزومه مسلم لكن استحالته ممنوع لجواز ان يكون من
قبيل التس في المعدات واما الوجه الثالث فيمكن رده ايضا بانا لا نم
ان جعل خلق العالم في وقته تابعا لمصالح الناس قول بان فعله تعالى
لغرض بل هو قول بان فعله لحكمة لا لغرض ولو سلمنا ذلك فاستحالته
ممنوعة فان من قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يعلم
ان عبادة الجن والانس له تعالى باعث له على خلقهم فافهم **قوله** واما
التس الى قوله فقد قيل مبتدأ وخبر وما بينهما جمل اعتراضية مضمونها
دفع اعتراضات وتفصيلها على الترتيب ان يقال التس في المعدات
التعلقات ان لم يكن تسلسلا في الامور الاعتبارية فهو تس من قبيل التس
في المعدات اي غير مستحيل لعدم جريان التطبيق فيها كما في المعدات
اجتماع وجودها ومضمون فقد قيل اعتراض على هذا وهو ان التسلسل
في التعلقات باطل لا لجريان التطبيق بل لانه يلزم منه انحصار الامور
الغير المتناهية بين حاصرين فان التعلقات الغير المتناهية محصورة
بين حاصرين وهما الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن وحصر غير المتناهي

المتناهي بين حاصرين باطل فيكون التس في التعلقات ايضا باطلا ومضمون
قوله قلت اشارة الى منع هذا اللزوم اي لا نم انه يلزم من هذا ان يكون
غير المتناهي محصورا بين حاصرين اذ التعلقات الغير المتناهية ليست
محصورة بين الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن بل ذات الارادة
محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليها التعلقات الغير المتناهية كما
ان ذات المادة الواردة عليها الاستعدادات باقية محفوظة
في جميع المراتب ويتوارد عليها الاستعدادات الغير المتناهية فكما ان
الاستعدادات ليست محصورة بين المادة والاستعداد القريب
الذي يلي المعلول فكذلك التعلقات ههنا ليست محصورة بين
الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن فافهم **قوله** عن بعض من يعتقد الاتحاد
المراد به العلامة الطوسي يعني ان الوهم صدر عنه ظاهر الفساد دائما
صادرا عنه **قوله** النقض المراد به النقض الاجمالي اذ محصوله ان دليلكم
جار في الحادث اليومي وحكمكم اعني القدم ليس بجار فيه **قوله** بان
يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية لان علته
التامة ان كانت قديمة لزم قدمه ايضا لاستحالة التخلف وان كانت
حادثة فان كان حدوثها لا عن شيء لزم حدوث الحادث لا عن شيء
وهو ايضا محال وان كان حدوثها عن شيء آخر ينقل الكلام اليه فيلزم التس
وهو ايضا محال **قوله** واجيب محصل الجواب ان التس اللازم على تقدير
حدوث العالم تسلسل محال والتسلسل اللازم على تقدير قدمه في الحادث
اليومي تسلسل غير محال فلا يلزم النقض الاجمالي لعدم جريان الدليل فيه
قوله وهو محال لجريان برهان التطبيق فيه **قوله** ومثل هذا التس ليس محالا

لعدم جريان التطبيق فيه لعدم اجتماع احاد السلسلة اعترض عليه
بان برهان التطبيق جار فيما دخل تحت الوجود سواء كانت مجتمعة
الوجود اولا فالفرق بان الشرط اللازم في احدهما متحقق في الامور المجتمعة
وفي الآخر متحقق في الامور المتعاقبة لا يجدي نفعا لان كليهما مستجلبان
للتطبيق وقال بعض الفضلاء وفي جريان التطبيق في الامور المتعاقبة
نظر فان آحاد السلسلة اذا لم تجتمع في الوجود الخارجي لم يتصور
هناك انطباق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء
يتوقف على وجودهما في الخارج معا في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق
بحسب الذهن ايض لاستحالة وجود الاحاد في الذهن مفصلة دفعة ولا
يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء البعض
لا يتصور الا اذا كانت موجودة واعترض عليه بان هذه الآحاد
باسرها ثابتة في علمه سبحانه وفي علم العقول مفصلة معا عند الحكماء
وثبوتها مفصلة هكذا يكفي في جريان التطبيق واجاب عنه بعض
الافاضل بانه انما يتم اذا كانت الحكماء يثبتون تلك العلوم على نحو الوجود
الذهني ولعلهم لا يثبتونها على هذا النحو وفيه بحث لان اثبات تلك العلوم
وان لم يكن على هذا النحو كاف في جريان التطبيق على ان اثبات تلك
العلوم وان لم يكن على هذا النحو كاف في جريان التطبيق على اثبات
تلك العلوم ليس الا على هذا النحو فانهم فسروا الوجود الخارجي بالوجود
في خارج المشاعر وفسروا الوجود الذهني بالوجود المشاعر ومن المشاعر
المبادي العالية كما لا يخفى على اهل النهى واجاب عنه بوجه آخر وهو انه
انما يجري التطبيق فيها على مذهبهم اذا اثبتوا لهذه الاحاد ترتيبا في علم الله

العلم الله تعالى وفي علم المبادي العالية ولعلهم لا يثبتون ترتيبها فيها لعدم
دخول الزمان في تلك العلوم وفيه بحث لان الترتيب الذي بين
احادها للعلية كاف في جريان التطبيق وايض عدم دخول الزمان
فيها باعتبار اوصافه الثلاثة اعني الماضي والحال والاستقبال مطلقا
فالترتيب باق بحاله فتأمل فان قلت الترتيب الطبيعي انما هو في
الوجود الخارجي دون العقلي لان العلية باعتبار الاول دون الثاني
فلا يلزم كونهما مرتبة في علم تلك المبادي قلت علم المبادي العالية
بتلك الاشياء باعتبار علمها لعللها فكان بينهما ترتيب بحسب الوجود
العقلي كما بينهما ترتيب بحسب الوجود الخارجي واجاب عنه بعض
الفضلاء بوجه آخر وهو ان الحكماء لا يثبتون لتلك الاحاد وجودا
تفصيليا في علم الله وفي علم المبادي العالية وجريان التطبيق موجود
على وجود الاحاد تفصيلا كما مر وفيه بحث لانك قد عرفت ان
مذهبهم خلاف هذا فافهم قوله فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها
دائمة محصول كلامهم مفصلا في هذا المقام هو ان العلة قد يكون مؤثرة
وقد يكون معدة وهو الذي باعتبار وجوده وعدمه اللاحق يفيد استعدادا
للمعلول لقبول الاثر من المؤثر والعلة المعدة متقدمة على المعلول لانها
مزانه باعتبار وجوده وعدمه يفيد استعداد له واما المؤثر فيجب
ان يكون مقارنة للمعلول موجودة معه ولما كان المبدأ الاول دائم
الوجود كان معلوله الاول ايض كذلك وهكذا الى سلسلة المعلولات
الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة
دورية ارادية وهذه الحركة ايض دائمة الوجود لدوام عللها الا انها

[illegible]

لعدم استقرارها بتبدل اوضاع الجسم المتحرك بها وكل وضع من تلك
الاوضاع معد لحصول وضع آخر ولذا انها كل وضع منها مسبوق
بوضع آخر لا الى الاول وبسبب تبدل تلك الاوضاع يحصل للمادة
العنصرية استعدادات مختلفة بها تقبل الصور المختلفة من مباديها
فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات
ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي الدايمة الى الحوادث اليومية
ولما ترتبت الحوادث اليومية الى المبادي العالية الدائمة وعلى
هذا الوجه يصح حدوث الحوادث اليومية عن الله سبحانه وتعالى فالتس
اللازم منه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المسابقة التي
لا يجامع المتقدم فيها مع المتاخر وهذا التس غير ممتنع ولا يصح صدور
العالم عن الله تعالى على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه يتوقف
على الحركة وهي من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك
الحركات استحال ان يكون صدورها عنه سبحانه بواسطة الحركات
العارضة لها والا لتأخرت عن الحركات لها المتاخرة عنها فيلزم
تاخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل
الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها هذا
غاية ما ذكره في تحقيق مذهبهم وانت تعلم انه لا يلزم مما ذكروه قدم العالم
لجواز ان يكون واجب الوجود مريدا بذاته لارادات حادثة غير متناهية
كالحركات كل ارادة سابقة علة لحصول ارادة لاحقة على الوجه الذي
ذكروه في الحركات ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف
المبدا انتهت من الطرف الآخر الى ارادة حادثة تتعلق بايجاد العالم

العالم فان قيل ان مثل هذا محال في حق الواجب تعالى قلت استحالته
ممنوعة وعلى تقدير استحالته لم لا يجوز ان يكون عقل من العقول مريدا
لارادات كذلك فلا يلزم من ذلك قدم الاجسام والافلاك
نعم يلزم منه قدم العقل الذي هو مبدا لتلك الارادات فان قيل
الارادات الجزئية لا يصح صدورها عن قوة جسمانية لانها لا يصدر
الا عن تصورات جزئية لا يكون من آلات جسمانية قلت لا نم ذلك
لجواز صدور التصورات الجزئية من العقول تعاقب الارادات الجزئية
الحادثة لا يمكن الا على مادة جسمانية لان كل حادث مسبوق بالمادة
الجسمانية قلت لا نم ذلك لا بد من برهان قوله وانت خبير بهذا اعتراض
ذكره قبل ومضمونه انه يمكن صدور العالم مع حدوثه عن الواجب على هذا
الوجه بان يكون المعدات الغير المتناهية واسطة في صدور العالم الحادث
عنه تعالى فلا يلزم الا قدم جنس تلك المعدات فان قلت المعدات
كما مر لا يكون الا من الحركات وهي لا يكون الا من الاجسام قلت
لا نم ذلك لجواز كون المعدات من غير حركات فان قلت المعدات
لا يكون الا في مادة فيلزم قدم المادة قلت لا نم ذلك كما عرفت
هذا وانت خبير بان هذا الاعتراض قريب من الاعتراض الذي
ذكرناه بل هو هو بعينه وانه يجوز ان يكون لله سبحانه ارادات
غير متناهية كل ارادة سابقة تكون علة لحصول ارادة لاحقة وتكون
تلك الارادات كالحركات واسطة في صدور العالم الحادث
من القديم الذي هو الواجب فافهم قوله رد الجواب بهم محصل كلام الامام
ان هذه الحركة الفلكية لا يصح لان تكون واسطة في حدوث الحوادث

من المبدأ الاول ذلك لانها لو كانت واسطة لكانت مبدأ
للحوادث و مبدأيتها لها باطل لانها لو كانت مبدأ لها فمبدأيتها
لها اما من حيث تجددها او من حيث استمرارها وكلاهما باطلان
اما الثاني فلان المستمر لا يصلح لان يكون مبدأ الشيء في بعض الاوقات
دون بعض واما الاول فلان تجددها يحتاج الى علة متجددة وينقل
الكلام فيلزم التسلسل وهو محال قوله واعترض عليه محصله ان هذا التسلسل
اللازم ليس بمحال لعدم اجتماع احادها المتجددة اقول قد عرفت
ان احادها مجتمعة في علم الملأ الاعلى وهذا كاف في جريان التطبيق
قوله قلت محصله دفع الاعتراض عن كلام الامام باثبات ان التسلسل
اللازم عليه محال لاجتماع وجود الاحاد في الخارج وبيانه على ما ذكره ان
عدم جزء من اجزاء الحركة ان كان لوجود امر حادث او لعدم امر يستلزم
وجود شيء كعدم عدم المانع المستلزم لوجوده ينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة حال عدمه اللاحق وان كان لعدم امر فيكون وجود
ذلك الامر علة لوجود ذلك الجزء من الحركة ضرورة ان ما لا يكون وجوده
علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدم ذلك الشيء واذا كان وجود ذلك
الامر علة لوجود ذلك الجزء فيلزم التسلسل في الامور المجتمعة حال وجود ذلك
وان كان عدمه لعدم شيء ووجود آخر معا يلزم التسلسل في الامور المجتمعة حال
وجوده السابق وحال عدمه اللاحق كما مر بيانه في الشقين اقول فان قلت
ان تم هذا الدليل الدال على امتناع حدوث عدم شيء من الاشياء اللازم
بطلانه بالضرورة لعلمنا بحدوث عدم كثير من الاشياء فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه لو عدم شيء لكان عدمه اما لوجود شيء حادث او لعدم امر
يستلزم وجود شيء حادث كعدم عدم المانع المستلزم لوجوده وعلى
التقدير ينقل الكلام الى وجود ذلك الشيء فيلزم التسلسل في الامور الموجودة
المجتمعة واما لعدم شيء وعلى هذا فيكون وجود هذا الشيء علة لوجود ذلك
ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه
فينقل الكلام الى وجود هذا الشيء حال وجود ذلك الشيء فيلزم التسلسل
في الامور المجتمعة حال وجود ذلك واما لعدم شيء ووجود آخر فيلزم التسلسل
حال وجود الشيء وعدمه ايضا قلت للمتكلمين ان يقولوا اعدام الاشياء
ووجودها بتعلق ارادة الله تعالى فلا يلزم الا التسلسل في التعلقات الاعتبارية
والتسلسل فيها غير مستحيل فان قلت للحكماء ان يقولوا بذلك في عدم
اجزاء الحركة فان وجود الحركة وعدمها انما هي بتعلق الارادة التي
للنفس الفلكية فلا يلزم الا التسلسل في التعلقات فهي اعتبارية وتسلسلها
غير محال قلت فعلى هذا لا يتم دليلهم على قدم العالم لانا نقول العالم
حادث وحدوثه لحدوث التعلقات المتسلسلة الى غير النهاية والتسلسل
فيها غير مستحيل قوله الوجه الخامس مضمونه اعتراض على قولهم بان الحركة
والاستعدادات الغير المتناهية واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ
الاول جل شانه وتقريره انه لو وجد قديم مع وجود حادثات غير متناهية
لكان ذلك القديم مقارنا لحادث ما دائما اذ لو لم يقارنه لزم انتهاء
الحوادث ولكان سابقا على كل حادث لان كل حادث مسبوق بعدمه
وبين اللازمين منافاة لا تخفى على اولي النهى بديهة قوله قلت هذا بديهية
الوهم اي توهم المنافاة بين سبق الكلام على كل حادث وبين مقارنته
دائما لحادث ما من بديهة الوهم اذ لا منافاة بينهما ببداهة العقل

وانما المنافاة بين تقدم القديم على جميع الحوادث ومقارنته مع حادث ما
دائما ولا يلزم هذا من ذلك فان قلت ان تقدم القديم على كل واحد من
الحوادث يستلزم تقدمه على جميعها وهذا كما عرفت به مناف لمقارنته
مع حادث ما دائما قلت لا نم ان تقدمه على كل واحد يستلزم تقدمه على
الجميع انما يستلزمه ان لو كانت الحوادث متناهية وليس الامر كذلك
بل الحوادث غير متناهية ولا جميع هنالك فان الجميع يستلزم التناهي
فان قلت نعني بالجميع الاحاد باسرها بحيث لا يشذ منها فرد ولا شك
ان تقدم القديم على كل واحد من الاحاد يستلزم تقدمه على الجميع بهذا المعنى
هذا مناف لمقارنته مع حادث ما دائما قلت المنافاة ممنوعة وانما
المنافاة بين تقدم القديم على الجميع في زمان وبين مقارنته مع حادث ما
في هذا الزمان ولزوم هذا ممنوع بل القديم مقدم على كل حادث ولا يزال
مقارنا مع حادث ما على سبيل التعاقب **قوله** وقد اعترض هذا
اعتراض على الوجه الخامس الذي هو اعتراض على دليل الحكماء على قدم العالم
ومضمونه انا لا نسلم المنافاة بين تقدم القديم على كل واحد من الحوادث
ومقارنته بحادث ما دائما وانما المنافاة بين تقدم القديم على الجميع
في زمان ومقارنته مع حادث ما ولكن هذا غير لازم من كون الحركات
والاستعدادات واسطة في صدور الحوادث وانما يلزم لو استلزم حدوث
كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي عين الافراد اذ لو ثبت حدوث
المجموع ثبت المنافاة بين تقدم القديم على كل واحد وبين مقارنته مع
واحد ما فانه اذا كان المجموع حادثا لم يكن القديم مقارنا لحادث ما
في زمان عدم المجموع الحادث وليس كذلك فان حدوث كل فرد لا يستلزم

لا يستلزم حدوث المجموع **قوله** وانت تعلم مضمونه دفع هذا الاعتراض
باثبات المنافاة التي منعت في الاعتراض بناء على ان حدوث فرد
لا يستلزم المجموع وتقريره ان حدوث كل فرد يستلزم المجموع فان حدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل وانت قلت يلزم المنافاة على تقدير استلزام
حدوث كل فرد حدوث المجموع فان قلت اذا كان حدوث كل
يستلزم حدوث الجميع فتقدم القديم على كل يستلزم تقدمه على الجميع وهذا
مناف لمقارنة القديم مع واحد ما دائما قلت قد سبق جواب هذا
بان المنافاة انما يلزم اذا لزم سبق القديم على الجميع في زمان واحد ولا
يلزم هذا لان الاحاد غير متناهية ازلا ولم يسبق القديم على جميعها في
زمان واحد على تقدير لا تناهيها فافهم **قوله** وقد قدح بعض الفضلاء
مضمون هذا القدح ان الحكماء قالوا بقدم نوع الاستعدادات وقدم
نوع الحركة مع حدوث كل فرد من افراد الحركات والاستعدادات
وهذا امر غير صحيح فان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الماهية النوعية
اذ لا وجود للنوع الا في ضمن الافراد فاذا كانت الافراد كلها حادثة كانت
الماهية النوعية ايضا حادثة **قوله** قلت هذا الكلام يجري اي هذا القدح
بهذا التقرير كلام باطل اذ لا يلزم من حدوث كل فرد فرد حدوث النوع
لان النوع محفوظ في ضمن الافراد فمتى كانت الافراد موجودة كانت النوع
ايضا موجودا فاذا لم يخل زمان عن فرد لم يخل عن النوع ايضا فوجود الافراد
على التعاقب في الازمنة الغير المتناهية يستلزم وجود النوع ايضا فيها
قوله وليت شعري ما ذا يقول في النوع مثل العدد مثلا فان ايام الورد
وهي التي يبقى فيها نوع الورد قدر شهر او شهرين او اكثر بحسب وجود افراده

متعاقبة مع انه لا يبقى فرد واحد منه فى مدة شهر والصفة ولا شك
انه لا فرق فى هذا بين المتناهى وغير المتناهى فاذا كانت افراد النوع
موجودة فى زمان غير متناه يكون ذلك النوع ايضا موجودا فيه على
قياس ما مر فى المتناهى من غير فرق **قوله** من الايراد على دليلهم هذا الايراد
بالحقيقة على طريق دفعهم النقض بالحوادث اليومية بان التسلسل فيها ليس
غير مستحيل لعدم اجتماع الاحاد ومضمونه ان التسلسل فيها ايضا ليس
مستحيل لجريان برهان التطبيق والتضايف فيها ايضا اما جريان
التضايف فلانا لو اخذنا سلسلة من الحوادث اليومية من المعلول
الاخير وسلسلة اخرى مما قبله بواحد فالسلسلة الاولى يكون زائدة
على السلسلة الثانية بواحد وهو المعلول الاخير فان كل واحد مما فوق
المعلول الاخير له علية ومعلولية والمعلول الاخير معلولية من غير علية
فيزيد عدد المعلولية على عدد العلية بواحد وهو محال لان المتضايفين
يجب ان يكون متكافيين فى العدد من غير زيادة فقد عرفت
من ذلك ان عدم اجتماع آحاد السلسلتين لا يوجب عدم جريان
برهان التضايف فيهما لان زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر
مستحيل سواء كان عدد الاحاد مجتمعة الوجود او غير مجتمعة الوجود فان
عدد الابوة يجب ان يكون مثل عدد البنوة من غير زيادة سواء كانت
الاحاد المعروضة للابوة والبنوة مجتمعة اولا واما جريان برهان
التطبيق فلانا ناخذ سلسلة من المعلول الاخير وسلسلة اخرى مما فوقه
ونطبق احديهما بالاخرى فان تساويا يلزم مساواة الكل مع الجزء
وهو محال وان زادت احديهما على الاخرى فزيادتها بواحد لا محالة

لا محالة فيلزم تناهيهما لان الزيادة على غيره بقدر متناه متناه لا محالة
واذا كان الزائد متناهيا كان الناقص ايضا كذلك وعدم اجتماع الاحاد
لا يوجب جريان برهان التطبيق اذ توهم التطبيق بالسلسلتين يكفى
فيه وهذا التوهم ممكن سواء كانت الاحاد مجتمعة او غير مجتمعة ولا احتياج
ايضا فى توهم التطبيق الى ملاحظة الاحاد مفصلة اذ لا يمكن تعقل
غير المتناهى سواء كانت مجتمعة او لا فلو توقف التطبيق على ملاحظتها
تفصيلا لم يتم البرهان فى الموجودات المجتمعة الغير المتناهية **قوله**
وذلك لانا نحج دليل لقوله ولا يتوهم اى لا يتوهم ان هذا البرهان انما
يجرى فى السلسلة الغير المتناهية فى جانب واحد ولا يجرى فى غير المتناهية
من الطرفين كما لحن فيه فان سلسلة المعدات والحركات غير متناهية
من الطرفين لانا نقول ان هذا البرهان جار فى غير المتناهى من الطرفين
ايضا من غير تفاوت لانا اذا اخذنا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير
قوله كالمعلول الاخير فيه انه على تقدير ان تكون السلسلة غير متناهية من
الطرفين فلا يكون هناك معلول اخير اذ لا آخر للمعلولات فيها حتى يوجد
معلول اخير الا ان يقال المراد المعلول الاخير الذى يوجد فى الآن الحاضر
قبل ان يوجد معلول آخر **قوله** كما فى المبدا سابقية ليس معه مسبوقية
فيه انه على تقدير عدم تناهى السلسلة من الطرفين لا يوجد مبدا ويكون
فيه سابقية بلا مسبوقية فلا يتم هذا البرهان **قوله** فقد ظهر فساده اى ظهر
ان التطبيق ممكن فالدليل الدال على امتناع التسلسل جار فى الامور الغير
المجتمعة ايضا **قوله** وان كان ذلك اى تجويز التسلسل فى الامور المتعاقبة
ان كان بناء على انها غير موجودة والدليل دال على امتناع وجود السلسلة

الغير المتناهية فهو وان كان جاريا فيها لكن المدعى غير متخلف عنها لان
المدعى امتناع وجودها وهي ممتنعة الوجود قد يرد عليه ان الوجود الخارجي
اعم من ان يكون الموجود مجتمع الاجزاء اولا فالمعدات والحركات كلها
موجودات في الخارج لكن وجودها على سبيل التعاقب كيف والموجود
في الخارج كما يكون موجودا في الزمان كذلك يكون موجودا في الدهر
الذي هو وعاء الزمان والامور المتعاقبة موجودة في الدهر لا مضي له
كما اعترفت به الحكماء فالمدعى يكون متخلفا مع جريان الدليل فان الدليل
دل على امتناع وجود السلسلة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة الوجود
اولا وقد وجدت ههنا سلسلة غير متناهية غير مجتمعة الوجود فافهم
قوله ثم لا يخفى محصول ذلك انا وان سلمنا ان الامور المتعاقبة غير
موجودة في الخارج وان المدعى غير متخلف ولكن نقول الفساد الذي
يلزم من وجود السلسلة الغير المتناهية المجتمعة هو مساواة الجزء للكل في عدد
الاجزاء وهذا لازم في الامور المتعاقبة الغير المتناهية على تقدير جريان
التطبيق فيها ومساواة الجزء للكل امر مستحيل في نفس الامر وان لم يكن
في الخارج فان ماهية العدد تأبى عن مساواة الجزء للكل في نفس الامر
قوله فليتأمل اقول وجه التأمل ان ما ذكره من مساواة الجزء للكل انما يلزم
اذا كانت السلسلة الناقصة جزء السلسلة الزائدة وليس كذلك
فان العدد مركب من الآحاد لا من العدد الناقص الذي دونه كما قال
ارسطو فالعشرة مثلا مركب من الآحاد لا من تسعة وواحد فعلى تقدير
مساواة السلسلتين لا يلزم مساواة الجزء للكل اذ ليست احديهما جزءا
للاخرى ووجه دفع هذا التأمل يجيء في كلامه من بيان الجزئية وعلى تقدير

تقدير التسليم فمعروض العدد الناقص لا محالة جزء من معروض العدد الزائد
فان زيدا او عمرا لا محالة جزء مجموع زيد وعمرو وخالد كما لا يخفى فالسلسلتان
معروضتان للاعداد فمعروض الناقص منهما يكون جزءا للزائد فعلى تقدير
لزوم مساواتهما يلزم مساواة الجزء للكل وهو محال فافهم فانه دقيق
وبالفهم حقيق قوله واعلم ان الفلاسفة محصول هذا الكلام ان
الفلاسفة شرطوا البطلان التسلسل شرطين احدهما اجتماع وجود آحاد
السلسلة وثانيهما كون الآحاد مترتبة وكل واحد من الشرطين فاسد
اما الشرط الاول فقد ظهر فساده وعدم اشتراطه حيث بينا جريان
برهان التطبيق والتضايف في الامور المتعاقبة الغير المتناهية واما
الشرط فيتبين فساده وعدم شرطه ههنا وبيانه ان التطبيق جار في
الامور الغير المترتبة ايضا اذ يكفي فيه ملاحظة العقل اجمالا بان انه كان
بازاء كل واحد من هذه الجملة الغير المتناهية واحد من تلك الجملة الاخرى
لزم مساواة الجزء للكل وهو محال وان لم يكن لزم تناهيهما وانقطاعهما
فان قلت التطبيق الاجمالي كاف لجريان التطبيق في الجملة المترتبة
وليس بكاف في الجملة الغير المترتبة قلت هذا الحكم تحكم لانه ان
كفى فيها كفى فيها ايضا فان قلت يندفع التحكم بان في السلسلة المترتبة
ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع في غير المترتبة
لا يظهر الانتقال لجواز ان يكون الزيادة في الاوساط لعدم ترتبها قلنا
ولئن سلمنا ذلك فنقول ان كل جملة تزعم انها غير مترتبة فنحن نثبت
فيها ترتيبا بان نقول مجموع الجملة موقوف على المجموع بلا واحد فانه جزؤه
وهذا المجموع ايضا يتوقف على مجموع منه بلا واحد وهكذا الى غير النهاية

فيلزم وجود مجموعات مترتبة بالعلية وعلى هذا ظهر بطلان ما ذهبت
الفلاسفة من ان النفوس الناطقة الانسانية غير متناهية آذ وجود
الامور الغير المتناهية محال لجريان برهان التطبيق فيها هكذا احمل الكلام
مرتبا على آداب البحث في هذا المقام **قوله** وقد وجهوا هذا
بيان الحكماء لاشتراط الشرط ومحصله انه لو لم يكن ترتيب في آحاد
الجملتين الغير المتناهيتين لم يكن التطبيق اذ لا ترتيب فيهما فلا يلزم
من تطبيق بعضها على بعض الكل على الكل بخلاف ما اذا كانت الآحاد
مرتبة فانه يلزم من تطبيق المبدأ فيهما على المبدأ انطباق كل واحد
من آحاد السلسلة على نظيره فالتطبيق الاجمالي كاف في هذه وفي الاولى
ليس بكاف بل لا بد فيها من تطبيق الآحاد على الآحاد تفصيلا **قوله**
واستوضح ذلك بسلسلة المقص من هذا تمثيل بوضع ما ذكر من ان التطبيق
الاجمالي كاف في الجملة المترتبة غير كاف في غيرها فان التطبيق في
كف من الحصى موقوف على كل واحد من آحاده تفصيلا على نظيره وفي السلسلة
المترتبة يكفي تطبيق المبدأ على المبدأ من غير احتياج الى تطبيق كل واحد
منها على نظيره تفصيلا **قوله** قلت مضمونه ان التطبيق الاجمالي
كاف في الصورتين ودعوى كفايته في الاولى دون الثانية تحكم **قوله**
بل لهم محصله دفع التحكم وبيان التطبيق الحكمي كاف في المرتبة لا في غيرها
قوله ولي كلام محصله ان كل جملة غير متناهية يوجد فيها ترتيب
لا محالة كما مر ولا يمكن وجود جملة غير متناهية غير مرتبة وعدم جريان
التطبيق فيها فان الغير المتناهي لا يكون الا مرتبا كما مر تفصيله وسيجي
كلامه ايضا **قوله** وان شئت قلت هذا بيان آخر يبين ان كل جملة غير

جملة غير متناهية فيها ترتيب ومحصله ان كل جملة يتحقق فيها الواحد
والاثنان والثلثة الى غير النهاية وهذا يكفي للترتيب فانا نطبق
السلسلة المبتدئة من الواحد على السلسلة المبتدئة من الاثنين **قوله**
فان قلت اعتراض على قوله وان شئت وعلى قوله قبل لان المجموع
البيانين المذكورين ومحصله ان كل واحد من البيانين في اثبات
الترتيب في كل جملة يتوقف على تركب العدد مما دونه من الاعداد
وهو ممنوع بل مركب من الآحاد لا مما دونه من الاعداد القليلة التي
تحته **قوله** فان العشرة هذا دليل على ان العدد مركب من الآحاد
لا من الاعداد التي تحته ومضمونه انه لو تركب العدد مما تحته من
العدد لزم ان لا يتحد ماهيته لان تركب العشرة من اثنين وثمانية
ليس اولى من تركبه من سبعة وثلثة ولا من ستة واربعة ولا من خمستين
فلا بد ان يتركب من جميع ما تحته من الاعداد المذكورة فلا يتحد ماهية
العشرة هذا خلف واذا بطل تركبه من جميع ما تحته ومن واحد
منها ايضا فتعين ان يتركب من الآحاد فافهم **قوله** قلت هذا الكلام
اي دليل نفي تركب العدد مما تحته من الاعداد انما يتمشى اذا كان
لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اذ ح لو تركب العدد
من الاعداد التي تحته لزم ماهيته لان جميع ما تحته ماهيات متعددة
بتعدد صورها النوعية وهو غير مسلم واذا لم يكن لكل عدد صورة
نوعية مغايرة لوحداته بل كان كل محض الآحاد فلا يتمشى ذلك
اذ لا يلزم ح من تركب العدد مما تحته من الاعداد تكثر في ماهيته اذ ليس
ماهيته ما تحته ايضا الا الآحاد الصرفة من غير تكثر في صور نوعية

فيها اذ كل عدد ممتاز عن غيره بخصوصية المادة فقط لا بالصورة النوعية
وهذا من خواص الكم المنفصل كما ذكره **قوله** ثم عدم تركب العدد من الاعداد
يعني لو سلمنا ان العدد ليس مركبا مما دونه من الاعداد فلا شك
ان معروض العدد مركب مما دونه من معروض الاعداد التي تحته مثلا
جماعة الرجال الذين هم معروض عدد العشرة لا شك في تركبهم
من خمسة رجال فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا جزءان من زيد وعمرو
وخالد فان مجموع زيد وعمرو جزء لا شك انه ليس عين مجموع زيد
وعمرو وخالد ولا خارجا منه فتعين ان يكون جزءا منه واذا كان
معروض الاعداد اي المعدود الاكثر مركبا مما تحته من المعدود الاقل
يكفي هذا في تحقق الترتيب بين المعروضات لان المعروضات الاقل
جزء من المعروضات الاكثر وهذا كاف في اثبات الترتيب بين اجزاء
كل جملة غير متناهية كالنفوس فلا يمكن القدح بعدم تناهيها كما هو
مذهب الحكيم لاجتماع وجود احادها مرتبة فافهم **قوله** وعلى ذلك
يبتني يعني ان المعدود الاقل جزء من المعدود الاكثر يبتني ما اختاره
بعض المحققين في مذهب الفلاسفة في بيان صدور معلولات
كثيرة في مرتبة واحدة من الامور الموجودة الخارجية لا من الاعتبارات
العقلية فان آ يصدر ا ب وعن ب ح وعن ا ب د وعن ا ب ج
ح وعن ا ب د خ وهكذا الى ان يصدر معلولات متكثرة في مرتبة
واحدة من موجودات خارجية لا من اعتبارات عقلية فان ج
ود معلولان في مرتبة واحدة لتأخرهما عن ب المتأخر عن ا ب د كما
انهما معلولان في مرتبة فكذلك هما صادران عن الموجود الخارجي فانه

فان ج صادر عن ب وهو موجود خارجي ود صادر عن مجموع ا ب
وهو ايضا موجود خارجي فانه جزء من مجموع ا ب ج الصادر عنه ح
وكذلك جزء من مجموع ا ب الصادر عنه خ هذا مضمون قول هذا
المحقق وقد ظهر لك انه مبني على ان المعدود الاقل اعني مجموع ا ب
جزء من المعدود الاكثر اعني مجموع ا ب وا ب ج فافهم فان هذا
مما لا يخفى على اولي النهى **قوله** وعلى هذا يبتني اي وعلى ان المعدود الاقل
جزء من المعدود الاكثر يبتني البرهان على اثبات الواجب **قوله**
فان محصله انه لو ترتب الخ يعني ان لم يكن موجود واجب الوجود
لانحصرت الموجودات في الممكنات لانحصار الموجود فيهما واذا كانت
ممكنة كانت سلسلة مترتبة الى غير النهاية اذ لو كانت متناهية لزم
الدور وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه فلا بد لمجموع السلسلة
من علة لان المجموع ايضا ممكن لانه مركب وكل مركب ممكن فان الموجودات
منحصرة فيه على هذا كما مر وعلة المجموع اما نفسه وهو بديهي الاستحالة
واما جزؤه وهو ايضا محال لان ذلك الجزء لا يكون علة للمجموع الا اذا
كان علة لنفسه ولعلله فانه من المجموع وعلله ايضا كذلك منه اذ لو لم
يكن علة لنفسه ولعلله لم يكن علة للمجموع الذي هما منه فيلزم كون الشيء علة
لنفسه وهو محال او يلزم كون الشيء علة لنفسه واما خارج عنه وهو المط
لان الموجود الخارجي عن جميع الممكنات لا يكون الا واجبا وايضا هذا
خلاف الفرض فهو مع كونه خلاف الفرض يستلزم المط هذا تقرير
الدليل ولا شك انه مبني على ان يكون المعدود الاقل جزءا من المعدود
الاكثر فان الجزء الذي هو جزء مجموع الممكنات هو معدود اقل

ومجموع الممكنات معدود واكثر فان قيل لا يلزم ان يكون هذا الجزء المعدود
لجواز ان يكون واحدا من آحاد المجموع قلت انه اعم منه والمعدود
والاسبق احتمال آخر وهو ان يكون العلة معدودا اقل عن الآحاد
فان قلت هذا الذي ذكرت في محصل الدليل من لزوم الدور على تقدير
تناهيها ولزوم التسلسل على تقدير عدم تناهيها غير مذكور في الشرح
فلو كان من محصل الدليل لوجب ذكره قلت تركه في الشرح لظهوره
ولان كل دور يستلزم للتسلسل فابطاله يوجب ابطاله ويغني عن ذكره
فان قلت الدليل على ما قررت موقوف على ابطال الدور والتسلسل
وقد ذكر العلامة ان هذا الدليل لا توقف له على ابطالها قلت لا توقف
للدليل عليه لكنه يلزم منه او محصول الدليل انه لو انحصرت الموجودات
في الممكنات لكانت لها علة خارجة عن جميعها والموجود الخارج عن
جميعها هو الواجب فثبت الواجب من غير حاجة الى ابطال الدور
والتسلسل قوله لا قدح فيه اي لا قدح فيه غير مقدوح الا ما ذكره فانه
قد قدح فيه بوجوه كثيرة منها ان المراد بالعلة ان كان العلة التامة
فنختار انها جميعها قوله يلزم كون الشيء علة لنفسه وهو محال قلت
استحالته في العلة التامة ممنوعة فان قيل استحالته لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه قلت انما يلزم اذا كانت العلة التامة مقدمة على
المعلول وليس كذلك اذ لا تقدم لها على معلولها وان كان المراد بها
العلة الفاعلية فنختار انها جزؤه قوله علة الجميع لا بد ان يكون علة لكل
جزء قلنا هذا مسلم في العلة الفاعلية او فاعل المجموع لا يلزم ان يكون فاعلا
لكل جزء منه واجيب عنه بان المراد بها الفاعل المستقل بالفاعلية

بالفاعلية والفاعل المستقل للمجموع يكون لكل جزء منه ممكنا لا بد ان يكون
فاعلا لكل جزء على معنى انه لا يستند شيء من اجزائه بالمفعولية الا اليه
والا لم يكن مستقلا اقول فيه نظر من وجهين اما اولا فلانا لا نم انه لا بد
للمجموع من فاعل مستقل كذلك واما ثانيا فلان معنى العلة هو ما يتوقف
عليه وجود المعلول وكل ما يتوقف عليه وجود المعلول مقدم على المعلول
ولا شك ان العلة التامة من افراد العلة الصادقة عليها تعريفها
فيكون مقدما على المعلول الكل فاندفع المنع الاول منها ان هذا
الدليل منقوض لجريانه في المجموع المركب من الواجب والممكنات
بان يقال لا شك ان هذا المجموع ممكن لانه مركب فلا بد له من علة
وهي لا يكون نفسه ولا جزؤه لما مر بعينه فلا بد ان يكون خارجا عنه
وهو ايضا محال لاستحالة موجود خارج عن هذا الجميع واجيب عنه
بانا نختار في هذا علته هو جزؤه الذي هو الواجب قوله علة الجميع لا بد
ان يكون علة لكل واحد من اجزائه فيكون علة له ولعلته قلت علة جميع
مثل هذا لا يلزم ان يكون علة لكل واحد من اجزائه لان من جملة اجزائه
الواجب المستغني عن العلة بخلاف ما اذا كان المجموع مركبا من الممكنات
فقط فان علته يجب ان يكون علة لكل جزء من اجزائه ومنها ان قولكم علة
الجميع يشعر بالتناهي ومحصل هذا القدح انه اذا تسلسلت الممكنات
الى غير النهاية لا يكون هناك جميع حتى يطلب له علة ورد بان المراد
بالجميع هو الممكنات باسرها بحيث لا يشذ عنها شيء وذلك متصور
في غير المتناهي ومنها انه ان اريد بالكل والمجموع كل واحد من آحاد السلسلة
فعلته ممكن آخر متسلسلة الى غير النهاية وان اريد به الكل المجموعي فهو غير موجود

ولا يحتاج الى علة لانه امر اعتباري لا وجود له الا باعتبار هيئة اجتماعية
ورد بانا نريد به الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية
اذ الكل بهذا المعنى عين الاحاد ولا شك في وجود الكل والمجموع بهذا
المعنى كما في مجموع العشرة واعترض عليه بان الكل والمجموع بهذا المعنى
ان كان موجودا لزم من وجود الاثنين مثلا وجود امور غير متناهية
لان مجموع الاثنين ان كان موجودا كان ثلثة موجودات واحدها المجموع
واثنان منها احاد الاثنين واذا ثبت وجود الثلثة ثبت
وجود الاربعة اذ احدها المجموع الثلثة وثلثة منها احدها واذا ثبت
وجود الاربعة ثبت وجود الخمسة وهكذا الى غير النهاية واجيب
بان هذا الكلام سفسطة اذ لو تم لدل على امتناع وجود الكثير الذي
وجوده بديهي على ان فساد هذا بالتفصيل لا يخفى على الفطن الذكي
المتأمل **قوله** فان قلت فعلى ما ذكرت يعني على ما ذكرت من
امتناع وجود الامور الغير المتناهية مترتبة يلزم ان لا يكون معلوماته غير
متناهية لجريان برهان التطبيق فيها اذ جريانه كما ذكرت لا يتوقف
على الترتيب بل نقول لو توقف على الترتيب ايض فالترتيب ثابت
في معلوماته بمثل ما ثبت في النفوس وغيرها كما مر **قوله** قلت لو كان
علم الواجب بالاشياء الغير المتناهية بصور مفصلة لكان الامر
كذلك يعني لو كان علم الباري بها بالصور مفصلة لانتقض البرهان
به لجريان برهان التطبيق في معلوماته الغير المتناهية على هذا كما لا يخفى
فان قلت جريان التطبيق في الصور العلمية انما يكون اذا كانت
الصورة موجودة اما في الخارج او في الذهن وليس كذلك لان الصور

الصور الخارجية متناهية والمتكلمون ينكرون الذهني فلا وجود لها
قلت الثبوت العلمي يكفي في جريان التطبيق اذ التطبيق كما يتوهم في
الموجودات الخارجية يتوهم في الثابتات العلمية فجريانه فيهما
على السوية **قوله** فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية الخ هذا
اعتراض على قوله ان علم الله بالاشياء الغير المتناهية اذا علما اجماليا
لم ينتقض البرهان ومضمونه انه على تقدير كون علمه تعالى بها اجماليا
ايض ينتقض البرهان لجريان التطبيق فيها لان المعلومات غير متناهية
ومحصل الجواب انه على تقدير كون علمه تعالى بها اجماليا لا ينتقض البرهان
لانه لا يجري فيها لان التطبيق انما يجري في الامور المتكثرة الغير المتناهية
ولا تكثر في علمه تعالى الاجمالي لان الصورة المعلومات فيه واحدة فافهم
قوله ويثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية تفصيلا قد عرفت
ان التطبيق يدل على امتناع معلومات غير متناهية بصور تفصيلية
لجريان التطبيق فيها ولا ينفع الجواب بان التطبيق جار في الموجودات
والصور العلمية غير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن اذ ثبوت
تلك الصور في العلم كاف لجريان التطبيق كما عرفت غير مرة **قوله**
وانت خبير اعتراض على قولهم العلم قديم والتعلق حادث ومحصله
ان لا معنى لقولهم العلم قديم والتعلق حادث لان المعلوم لا يصير معلوما
بالفعل الا بتعلق العلم به بالفعل فاذا كان التعلق حادثا لم يكن الاشياء
معلومة بالفعل في الازل عنده سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله**
وفيما ذكرنا مخلص اذ على ما ذكرنا من القول بالعلم الاجمالي علمه تعالى في الازل متعلق
بالحوادث الغير المتناهية فتعلقه بها ايض قديم اقول ان لم يقل

بالوجود الذهني فلا مخلص له ايضا عن ذلك اذ من المعلوم ان تعلق العلم
بالمعدوم الصرف ممتنع فلا يمكن تعلق العلم بالحوادث المعدومة في
الذهن والخارج لانها حينئذ معدومات صرفة وتعلق العلم بها محال
وان قيل به فلا اشكال على تقدير علمه تعالى الامور الغير المتناهية الا بما
من جريان التطبيق فيها والقول بالعلم الاجمالي لدفعه ايضا مشكل فان العلم
الاجمالي جهل بتفاصيل الاشياء **قوله** فان قلت العلم لي يعني العلم
الاجمالي الذي قلت به ليس علما بالفعل فيلزم المحذور اي الجهل بالله العظيم
تعالى الله عنه **قوله** قلت مضمونه ان العلم الاجمالي علم بالفعل
والا يلزم منه الجهل وانت خبير بان العلم الاجمالي وان كان علما
بالفعل لكنه ليس علما تفصيليا بالفعل والا لم يكن الفرق بينه وبين
العلم التفصيلي واذا لم يكن علما تفصيليا بالفعل فيلزم ان لا يكون
له تعالى علما بتفاصيل الاشياء وهو الجهل الذي يجب تنزيهه سبحانه عنه
هذا واقول يمكن ان يكون صورة واحدة سببا لانكشاف امور
غير متناهية من غير احتياج ان يحصل من كل منها صورة في ذات العالم
اي كما يكون صورا علمية لامور غير متناهية سببا لانكشاف تلك
الامور يجوز ان يكون صورة واحدة علمية سببا لانكشاف على التفصيل
واذا كان العلم الاجمالي بصورة واحدة كذلك لا يلزم منه الجهل اذ في
الانكشاف لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي ولا يجري في صورة معلوماته
البرهان التطبيقي لانه انما يجري في الامور المتكثرة بالفعل ولا تكثر فيه
فافهم فان هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام **قوله** ثم اقول كما ان البعد
اقول لما كان كلامه من اوله الى آخره في ابطال استدلال الفلاسفة على قدم

قدم العالم ولا خفاء في انه لا يلزم من ابطال دليل القدم حدوث العالم
الذي هو المطلوب اثباته لجواز ان يكون العالم قديما ولا يقدرون على اثبات
قدمه بعدم علمهم بدليله الصحيح اشار بقوله ثم اقول الى بيان حدوث العالم
الذي هو مطلوبه فانه بصدد شرح قوله العالم حادث ومضمونه
ان الامتداد الزماني كالامتداد المكاني متناه لكن العقل المتصور
بالوهم يتوهم عدم تناهيهما لما يتوهم ان العالم واقع في جزء من كل
واحد منهما ولا عبرة به فان العقل الخالص عن شائبة الوهم بمقتضى
البراهين يحكم بان الامتداد المكاني متناه لاستحالة وجود البعد
الغير المتناهي وكما يحكم بتناهي الامتداد المكاني كذلك يحكم بتناهي
الامتداد الزماني واذا كان هذا متناهيا فلم يكن قبله شيء لا العدم متناهيه
بل لتناهيه ووقوع الاشياء فيه واذا لم يكن قبله شيء فيكون العالم
حادثا لوقوعه فيه وهو حادث وانما قلنا بوقوعها فيه لما علم
من ان الله تعالى ازلي منزه عن الزمان وغيره زماني غير منزه عنه واذا كان
غيره زمانيا والزمان متناه فيكون غيره حادثا لحدوثه في الزمان
المتناهي الحادث فان قلت قولك هذا موقوف على برهان
تناهي الزمان وهو غير معلوم قلت برهان تناهيه معلوم مما سبق
من التطبيق فانه يدل على امتناع وجود امور غير متناهية وان كانت
مجتمعة الوجود كالحركة ومقداره الذي هو الزمان هذا نهاية توضيح هذا
الكلام في هذا المقام ولكنك خبير بانه لا يلزم من ذلك حدوث
العالم لجواز ان يكون موجودا غيره تعالى غير زماني كالعقول نعم ان
ثبت استحالة كون ممكن ما ازليا غير زماني تم ذلك ولكن لم يثبت

هذا فيما سبق وبالجملة لا يلزم من تناهي الامتداد الزماني حدوث العالم
لجواز ان يكون شيء من الممكنات غير زماني كالواجب فيكون هو ايضا
متقدما على الزمان الحادث ولا يكون هو حادثا كالواجب لا بد
لنفي ذلك من دليل وايضا الامتداد الزماني ان كان متناهيا فهو اما
حادث او قديم لا سبيل الى الاول لانه لو كان حادثا لكان سابقا
على وجوده بالزمان اذ لا معنى للحادث الزماني الا ما كان عدمه سابقا
على وجوده بالزمان فيكون قبل الزمان زمان هف وايضا يلزم
عدم تناهيه على فرضه وكذا لا سبيل الى الثاني لانه لو كان قديما لزم
العالم اذ لا معنى لقدم العالم الا ان يكون ممكن ما قديما سواء كان
زمانيا او غيره وايضا قدمه يستلزم عدم تناهيه وهو خلاف الغرض
لا يقال هو حادث وتقدم عدمه على وجوده تقدم ذاتي لا زماني
لانا نقول فعلى هذا يكون الزماني قديما بالزمان حادثا بالذات كالعقول
والنفوس على مذهب الحكماء فيلزم قدم العالم وانت بصدد اثبات
حدوثه باثبات تناهي الامتداد الزماني فتامل قوله واذا كان
الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء قد عرفت ما فيه من انه يجوز ان يكون
متناهيا ويكون قبله شيء لكن لا بالزمان ليلزم عدم تناهيه بل
بالذات كقبلية الواجب وسبقه عليه فلا يلزم منه حدوث العالم
الذي هو المط وانما ثبت ذلك اذا اثبت استحالة وجود غير
الواجب في الزمان ولم يثبت هذا قوله فالله سبحانه متقدم على
الزمان لا بالزمان بل بنحو اخر من التقدم ولا بعد ان يسمى ذاتيا قد عرفت
انه يجوز ان يكون ممكن ايضا متقدما على الزمان كتقدم الباري عليه ولا بعد

ولا بعد ان يسمى ذاتيا لا بد لنفي ذلك من دليل حتى يثبت به حدوث
العالم هذا وانما ترك العلامة ذكر الدليل المشهور على حدوث العالم
لما يرد عليه اعتراضات لا مدفع لها فان المشهور هو ان العالم منحصر
في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث والعالم حادث اما
الصغرى فلان العالم متحيز لا محالة وكل متحيز اما بالذات او
بالعرض والاول اعيان والثاني اعراض ويرد عليه انه يجوز ان يكون
شيء من العالم غير متحيز كالعقول والنفوس المجردة والقول بامتناع وجود
ممكن كذلك غير مسلم والدليل على امتناعه بانه لو وجد لشارك
الباري فيلزم تركب الباري مما به الاشتراك وما به الامتياز غير تام
لجواز ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من الامور العارضة لا من
الامور الداخلة وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود كل
موجود غير الواجب بان يقال لو وجد لشارك الباري في الوجود وامتاز
عنه بشيء آخر فيلزم تركب الواجب منهما وايضا على تقدير لزوم التركيب
فهو تركيب ذهني لا خارجي واستحالته ممنوعة في الباري واما الكبرى
فلان الاعيان منحصر في الاجسام والجواهر الفرد وكل منهما كالاعراض
حادثة اما حدوث الاعراض فلانها حالة في الاعيان الحادثة وحدوث
المحل يستلزم حدوث الحال واما حدوث الاعيان فلانها لا تخلو
من الحوادث وما لا يخلو منها فهو حادث اما انها لا تخلو منها فلانها
لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث اما انها لا تخلو منهما فلان
كل عين اما ان يكون في آنين في مكان واحد اولا فان كان الاول
فهو ساكن لان السكون هو كون في آنين في مكان واحد وان لم يكن

فهو متحرك لان الحركة كونان في آنين في مكانين واما ان كلا من الحركة
والسكون حادث فلان ماهية الحركة يقتضي التجدد والانصرام
وما كان ماهيته يقتضي ذلك فهو حادث لامحالة وكل سكون
جائز زواله فان كل جسم قابل للحركة وما يجوز زواله امتنع قدمه
لان القديم ان كان واجبا فيمتنع زواله وان كان غيره فلا بد ان يستند
اليه بالايجاب لان المستند اليه بالقصد والاختيار حادث مسبوق
بها وما يستند اليه بالايجاب يمتنع عدمه وزواله فالسكون الجائز
زواله لا يصح ان يكون قديما واما ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث
فلا بد لو كان قديما يلزم قدم الحادث هذا التقرير الكبرى وفيه بحث
من وجوه الاول ان انحصار الاعيان في الاجسام والجواهر الفردة مم وانما
ينحصر فيهما اذا امتنع وجود الهيولى والصورة والخط والسطح الجواهر
وامتناع كل ذلك مم الثاني ان عدم خلوها من الحركة والسكون
مم فان العين في اول آن حدوثه ليس ساكنا ولا متحركا ولكن هذا المنع
مما لا يضر الثالث انا لا نسلم حدوث ما يقتضي ماهيته التجدد والانصرام
فان الحركة ماهيتها يقتضي التجدد والانصرام مع انها قديمة على مذهب
الحكماء نعم اقتضاؤها ماهيته التجدد والانصرام حدوث كل جزء منه
لا حدوثه لا يقال حدوث كل جزء منه يقتضي حدوثه لانا نقول هذا
في الماهية المقتضية للتجدد والانصرام غير مسلم كيف فكل من الزمان
والحركة كذلك مع انهما قديمان الرابع انا لا نسلم ان كل سكون يجوز
زواله لجواز وجود عين لا يجوز حركته لا بد لنفي ذلك من دليل ودعوى
انحصار الاعيان في الافلاك والعناصر مع جواز حركة كل واحد منها غير مسلم

غير مسلم الخامس انا لا نسلم حدوث كل مستند الى الله سبحانه بالقصد
قوله لانه مسبوق به قلنا يجوز ان يكون القصد قديما ويكون سبق
القصد والاختيار سبقا ذاتيا لا زمانيا كتقدم الايجاد على الوجود
السادس انا لو سلمنا حدوث كل المستند اليه بالقصد لكن لا نسلم
ان المستند اليه بالايجاد قديم يمتنع زواله لجواز استناد الحوادث
اليه تعالى بطريق الايجاب مع شروط واستعدادات حادثة فان
الفلاسفة بهذا الطريق يسندون الحوادث اليه تعالى ودعوى استحالة
وجود الحوادث المتسلسلة كالحركات المتسلسلة لجريان برهان التطبيق
فيها غير مسلم لان جريان التطبيق موقوف على اجتماع وجود آحاد السلسلة
ولا اجتماع ههنا اقول قد عرفت ان جريانه لا يتوقف على ذلك
ولو توقف فانها مجتمعة في علم المبادي وهذا كاف في جريان التطبيق
السابع انا لا نسلم ان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال وانما يلزم
ذلك لو امتنع انتقال الاعراض اذ لو جاز لا يلزم من حدوث المحل
حدوث الحال لجواز ان ينتقل العرض الحال من محل حادث الى محل آخر
وهكذا الى غير النهاية نعم يلزم من ذلك قدم المحل بالنوع لا بالتشخص واستحالته
ممنوعة الثامن انا لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث قولكم اذ لو
لو كان قديما لزم قدم الحادث مم بل نقول يجوز ان يكون المحل قديما
ويتوارد عليه حوادث غير متناهية فلا يلزم قدم الحادث الحال
بالتشخص نعم يلزم قدم الحادث الحال بالنوع واستحالته ممنوعة فان
اشخاص الحركة مثلا اذا كانت حادثة الى غير النهاية كانت الحركة
قديمة بالنوع لا بالتشخص فان قيل حدوث كل شخص من نوع يستلزم حدوثه ايضا

اذ لا وجود له الا في ضمن الاشخاص الحادثة قلت قد مر ان حدوث
كل فرد لا يستلزم حدوث النوع كما في الحادثات اليومية التي لا يبقى
واحدة منها مدة شهر مع ان نوعها باق في تلك المدة فتامل
ذلك فانه حقيق به قوله وعلى ان العالم قابل للفناء اي اجمعوا
على ان العالم قابل للفناء اقول فان قلت ان اريد بقابلية الفناء
جواز طريان العدم عليه بحسب ذاته فهذا امر لا شك ولا خلاف فيه
للحكماء ايضا لان كل ممكن كذلك لتساوي وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته وان اريد به جواز طريان العدم عليه بالنسبة الى علته التامة
بان يفنى العالم مع بقاء علته التامة فهذا ايضا لا شك ولا خلاف
في عدم جوازه لانه يلزم منه تخلف المعلول عن العلة التامة فكيف يقع
الاجماع على جوازه وان اريد به انه قابل للفناء انه يفنى بفناء علته
فان فناء العلة علة تامة لفناء المعلول ولا خلاف للحكماء ايضا في هذه
المسئلة وليس هذا من المسائل النظرية حتى يكتب في الكتب ويستدل
عليه قلت المراد الشق الاخير ولكن اختلاف الحكماء في هذا من حيث
انهم يقولون لا يجوز فناء علته التامة لان علته التامة هو ذاته فقط ولا
يجوز الفناء عليه فلا يجوز الفناء على معلوله ايضا كالعقول والنفوس
والافلاك التي هي معلولات لذاته تعالى بواسطة او المتكلمين
يقولون يجوز فناء علته التامة لان من جملة علته التامة تعلق ارادته
بوجود العالم فاذا فني بحدوث تعلق ارادته بعدمه يفنى العالم
لا محالة فان قلت ذات الباري ان كانت علة تامة لتعلق
ارادته بوجوده فلا بد ان يبقى لاستحالة التخلف وان لم يكن فلا بد من تعلق

من تعلق آخر ويلزم التسلسل وهو محال قلت لا بد من تعلق آخر والتسلسل فيه
من قبيل التسلسل الغير المستحيل هذا اقول قد عرفت ما يدل على استحالته
ايضا وقد يقال يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة التي هو فاعل مختار
وفيه ما فيه فتامل قيل استدل على ان العالم قابل للفناء بان
العالم حادث واتصف بالوجود بعد العدم ولا شك ان العدم
قبل الوجود مثل العدم بعده فيجوز اتصافه به ايضا اذ لا تمايز بين العدمين
من حيث انهما علة واحدة هي عدم علة الوجود وهذا نظير ما قيل في جواز
اعادة المعدوم من ان الوجود بعد العدم كالوجود قبله فكما جاز الوجود قبل العدم
فيجوز بعده ايضا اذ لا تمايز بين الوجودين واعترض عليهما بمنع تمايز
العدمين ومنع تمايز الوجودين وايضا لو صح الدليل المذكور لزم ان
يكون العدم اللاحق ازليا لا اول له كالعدم السابق اقول وانت خبير
بان الاعتراض الاول يندفع بما ذكرنا من توضيح المرام فان العدم
السابق مثل العدم اللاحق في انهما من علة واحدة هي انتفاء علة الوجود
ولا تمايز بينهما في ذلك ولا شك ان عدم علة الوجود في السابق
كما كان علة لعدم المعلول فيه فكذلك عدم علة الوجود في اللاحق
علة لعدم المعلول فيه وبهذا يندفع الاعتراض الثاني ايضا اذ المراد
بعدم تمايز العدمين ما ذكرنا من كونهما متماثلين من حيث انهما معلولان
لعدم علة الوجود لان المراد به عدم تمايزهما في ساير الصفات وكيف
وواحد منهما موصوف بالسبقة والآخر بعدمها فافهم قوله فقال
بعضهم انه سيقع بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اقول ان اريد بالوجه
ذاته سبحانه فيلزم فناء صفاته ايضا لانه من الاشياء اللهم الا ان يقال

انها ليست غير الذات كما انها ليست عينها **قوله** لانه يصير
هالكا في وقت فان الجنة والنار واللوح والقلم باقية لا تفنى في
زمان بل هو اي كل شيء هالك ازلا وابدا في حد ذاته ولذا يقال
ان الممكنات ما شمت رائحة الوجود واذ هي هالكة في حد ذاتها
وليس لها وجود من ذاتها فهي في حد ذاتها معدومة ما صرفة ما شمت
رائحة الوجود ولذا قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شيء
وقال بعض العارفين الآن كما كان اقول ولما كانت الصفات
من الممكنات كما سيجيء فهي ايضا هالكة بهذا المعنى فافهم **قوله**
وذهب الكرامية الى انها لا تقبل الفناء في زمان مستقبل ممكنه
حمل كلامهم على كلام الامام فانهم لا يقولون بذلك في كل جزء
من اجزاء العالم بل يقولون به في بعضها **قوله** وهو الفكر وهو ترتيب
امور معلومة ليتأدى الى مجهول واعترض على هذا التعريف
بوجوه ثلثة الاول انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل وحده
والخاصة وحدها عنه واجيب عنه بوجوه الاولى ما قاله ابن
سينا ان التعريف بهما نادر قليل فلا يضر خروجهما ورد بان
هذا الجواب لا يشفي عليلا لان هذا التعريف لمطلق الفكر فيجب
ان يندرج فيه كل فكر منه قل استعماله او كثر والحق في حصول الجواب
ان التعريف بالمفردات قليل ولقلة الاحتياج لم يلتفتوا اليه
فلم يعرفوا مطلق النظر بل عرفوا ما هو المعتبر عندهم وهو النظر الواقع
في المركبات ومن اراد تعريف المطلق يقول انه تحصيل امر او ترتيب
امور معلومة الثانية ان التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها

وحدها لا يكفي لان مفهوم كل واحد منهما اعم من المعرف فلا يتصور
الانتقال منه اليه بل لا بد من قرينة عقلية مخصصة وعند اعتبار القرينة
مع كل واحد منهما يصير امرين مرتبين وح يصدق التعريف عليهما
لان اقل الجمع عند المنطقيين الاثنان ورد هذا بان اعتبار القرينة
مع الفصل يخرج التعريف عن كونه حدا لانها ليست من الذاتيات
بل هي امر خارج عن المحدود والتعريف بالخارج رسم ليس بحد اللهم
الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج الثالثة ان التعريف
بكل واحد منهما تعريف بالمشتق ومعنى المشتق مركب لان معناه شيء
له مأخذ الاشتقاق ورد هذا بوجهين الاول انا لا نم ان الفصل
والخاصة لا بد ان يكونا مشتقين بل قد يكونان غيره فان التعريف
بالمفرد لا ينحصر في المشتق اذ الحق كما قال السيد قدس سره ان التعريف
بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب
الى المبدأ الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من
غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمركبات
الثاني انه لو كان معنى المشتق مركبا كما ذكره لم يجز التجديد اصلا لاعتبار
النسبة فيه وهي امر عرض للمحدود الثالث من وجوه الاعتراض انه
غير جامع لعدم صدقه على النظر الكاين في الدليل الثاني لانه ترتيب
امور معلومة للتأدي الى معلوم لا الى مجهول لانه علم من الدليل الاول
ورد هذا بان المطلوب حيث انه مستنبط من الدليل الثاني مجهول الثالث
من وجوه الاعتراض انه غير مانع لصدقه على ترتيب الامور في الصغرى
فقط وفي الكبرى فقط ورد هذا بان المراد بالتأدي الكامل منه

وليس هذا في الصغرى فقط ولا في الكبرى فقط بل التادي الكامل فيهما
جميعا **قوله** في معرفة الله ولما كان معنى المعرفة ادراك البسائط
والجزئيات والعلم ادراك المركبات والكليات قال في معرفة الله
ولم يقل في علم الله او لان المعرفة ادراك امر مسبوق بالجهل والعلم
اعم منه وادركنا الله سبحانه مسبوق بالجهل به قال في معرفة الله
او لان المعرفة كما قال الولي العارف بالله عين القضاة الهمداني
عبارة عن ادراك شيء لا يمكن التعبير عنه الا بالفاظ متشابهة والعلم
ادراك شيء يمكن التعبير عنه كما هو اختار المعرفة على العلم اذ لا يمكن
التعبير عن ذاته سبحانه وصفاته الا بالفاظ متشابهة كما قيل **قوله**

وان قميصا خيط من نسج تسعة   وعشرين حرفا من معاليه
قاصر او لان المعرفة كما قال الفاضل الشارح الرومي في شرحه للفصوص
يستعمل في ادراك امر علم ثم نسي فهو ادراك مسبوق بنسيان
بخلاف العلم ولذا يوصف الرب سبحانه بالعلم ولا يوصف بالمعرفة
ولا يقال الله عارف كما يقال انه عالم اختار العلم على المعرفة فانا
قد عرفنا ربنا ثم نسيناه بواسطة اشتغالنا بما سواه كما يشهد به
قوله سبحانه الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان وقوله
الست بربكم قالوا بلى فانه سبحانه قد اخذ منا ميثاق بانا لا نعبد
الا اياه ولا نشرك فكنا لعرفه في الازل لكنا نسيناه في هذا الوطن
باشتغالنا بما سواه كما قال الله عهدنا الى آدم فنسي ولم نجد له عزما
ثم لما ادركناه ثانيا في هذا الوطن كان ادركنا له معرفة لا علما لكونه مسبوقا
بالنسيان وقد اشار المولوي الرومي في اول كتابه الى هذا بقوله بشنو

بشنوى از نى چون حكايت ميكند ، وز جدايها شكايت ميكند
اسمع المزمار يعني قد حكى ، من بلايا الهجر في الدهر اشتكى . وقد
يستدل تفصيله ان ادراك كنه الرب سبحانه محال وليس لذي
العقول الادراك كنهه محال لان ادراكه اما ان يكون بديهيا او نظريا
والاول ظاهر البطلان لعدم حصوله لاحد بغير نظر وكذا الثاني لان حصوله
بالنظر اما ان يكون بالرسم او بالحد وكل منهما باطل اما الاول فلان
الرسم لا يفيد الكنه واما الثاني فلانه سبحانه بسيط والبسيط لا يحد
لان الحد انما يكون بالاجزاء **قوله** لان البسائط العقلية مضمونه
انا نختار انه نظري وحصوله بالحد قوله البسيط لا يحد قلنا ممنوع فان
البسيط الخارجي قد يحد لعدم بساطته في الذهن واثبات بساطته
سبحانه في الذهن يحتاج الى البرهان اقول يمكن ان يقال ان بساطته
في الخارج يستلزم بساطته في الذهن ايضا لان الاجزاء الذهنية
ليست اعتبارات محضة ان يكون لها منشأ انتزاع في الخارج
اذ لو لم يكن منشأ فيه لم يجز حملها على الماهية البسيطة في الخارج
وكان اعتبارها لها من قبيل اعتبار الفردية للاربعة وليس كذلك
بل منشأ الاجزاء الذهنية انما هي اجزاء خارجية كالهيولى والصورة
فان الهيولى منشأ انتزاع الجنس والصورة منشأ انتزاع الفصل
يدلك على ذلك ان جنس الانسان هو الحيوان الماخوذ من بدنه مع
الحواس الذي هو الهيولى وفصله هو الناطق الماخوذ من نفسه الناطقة
التي هي صورته وهكذا الاعتبار في كل جنس وفصل وانما قلنا ان
منشأ انتزاعهما كالهيولى والصورة لان اجناس الاعراض وفصولها

ليست منتزعة منهما لانهما مختصان بالاجسام و انما هي منتزعة من جزئها
المادي وجزئها الصوري لان الجزء المادي ما به الشيء بالقوة و
والصوري ما به الشيء بالفعل وهما كالهيولى والصورة في الاعراض
المركبة قوله وافادة الرسم الكنه ليس كليا هذا جواب آخر
باختيار الشق الثاني وهو كونه نظريا وحصوله بالرسم ويمنع قول
المستدل ان الرسم لا يفيد الكنه فان عدم افادته ليس كليا
ولا دليل على امتناع افادته له هذا وفيه انه لو جاز ذلك لم ينحصر
التعريف المفيد للكنه في الحد قوله وعدم البداهة هذا جواب
آخر باختيار الشق الاول ومضمونه انا نختار ان كنهه يقال بديهي
قوله في بطلانه انه ليس حاصلا لاحد بغير النظر قلنا ممنوع فان البداهة
لا يستلزم الحصول لكل احد بل يستلزم جواز حصوله لبعض الناس في
جوازه اذ ربما يحصل بغيره لمن يهذب نفسه بالشرايع الحقة قوله
واجب شرعا اي النظر بمعرفة الله واجب باتفاق الاشاعرة
والمعتزلة لكن وجوبه عند الاشاعرة شرعا وعند المعتزلة عقلا لما تحقق
قوله لقوله دليل على وجوبه شرعا فان هذه الآيات البينات
امر بالنظر لمعرفة الله والظاهر ان يكون الامر للوجوب فيهما فيكون النظر
واجبا وفيه انه يجوز ان يكون الامر فيهما لغير الوجوب فهذا الدليل
لا يفيد اليقين قوله ولقوله صلى الله عليه وسلم هذا دليل آخر عليه ومضمونه
انه صلعم اوعد بترك الفكر في دلايل معرفة الله فيكون الفكر في دلايل
معرفته لنا واجبا اذ الوعيد لا يكون الا على ترك الواجب وهذا
الدليل انما يتم اذا لم يكن حديث الوعيد من قبيل الآحاد وهو ممنوع بل هو

بل هو من قبيلها فهو ايضا لا يفيد اليقين قوله بان عبادة الله واجبة
بالاجماع محصله ان عبادة الله واجبة وهي موقوفة على معرفته
وهي موقوفة على النظر لان معرفته ليست بديهية وما يتوقف
عليه الواجب فيكون النظر واجبا فان قيل قد قرروا هذا الدليل
باخصر من هذا وهو ان معرفته واجبة لقوله فاعلم انه لا اله
الا انا وهي موقوفة على النظر فيكون واجبا فلما ذا غيره العلامة
وطوله قلت لانه يرد عليه ما لا يرد على تقرير العلامة وهو ان الامر
وجوب المعرفة لاحتمال ان لا يكون صيغة الامر للوجوب ولان
العلم قد يطلق على الظن الغالب ويكفي فيه التقليد من غير نظر
ولا شك ان هذا الايراد لا يرد ان على تقرير العلامة لانه اثبت
وجوب المعرفة بوجوب العبادة وايضا قد اورد على التقرير المشهور
ايرادات منها ان وجوب المعرفة فرع امكانها وامكانها
فرع افادة النظر للعلم مطلقا او خصوصا في الالهيات وقد استدل
على عدم افادة النظر العلم مطلقا او في الالهيات ومنها ايجاب
المعرفة اما على العاقل وعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني
تكليف الغافل وكل منهما باطل ومنها ان الاجماع واقع على خلافه
اي على عدم وجوب المعرفة لتقرير النبي صلعم اصحابه واهل ساير
الايام العوام على ايمانهم وهم الاكثرون مع عدم الاستفسار
عنهم عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم
لا يعلمونها قطعا اذ غاية جهدهم الاقرار باللسان والتقليد
المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز تقريرهم

عليه ولما جاز الحكم بانهم قطعا ظهر ان هذه الايرادات لا ترد
على تقدير العلامة كما ترد على التقرير المشهور لانه قال العبادة واجبة
ولم يقل المعرفة واجبة بالاجماع ومدار ورودها على القول بوجوب
المعرفة بالاجماع فان قلت هذا القول ايضا مذكور فيما ذكره ضمنا
حيث العبادة واجبة وهي موقوفة على المعرفة فيكون المعرفة
واجبة فيرد على تقريره ايضا ما يرد على المشهور قلت ورودها
على التقرير المشهور اظهر لان ذكر مدارها فيه اظهر كما ظهر لك واجيب
عنها اما عن الاول فبان الاستدلال على عدم افادة النظر للعلم
مردود بل قد تحقق ان النظر يفيد العلم عموما وخصوصا في الالهيات
واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة تكليف الغافل اذ شرط التكليف
فهمه لا العلم والتصديق به واما عن الثالث فبان الصحابة وغيرهم
من اهل كل عصر كانوا يعرفون الادلة اجمالا كما سيجي في قوله البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير وههنا اشكالات مشتركة
الورود الاولى ان الاجماع لا يمكن على وجوب العبادة والمعرفة
كما لا يمكن الاجماع على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة والجواب
ان الاجماع ممكن فيما يوجد فيه امر جامع وههنا كذلك اذ الجامع
توفر الدواعي على انقياد الشريعة ومعرفة احكامها الثانية
انا لو سلمنا امكان الاجماع على وجوب المعرفة والعبادة فلا
يمكن نقل الاجماع علينا لانتشار المجتهدين في الافاق واختفاء
بعض منهم عن الناس ولا خفاء بعض الظاهرين منهم معتقدهم
والجواب عنه بانه منقوض بالاجماع المنقول الينا كالاجماع على وجوب

وجوب اركان الاسلام الثالثة انه لو امكن نقل الاجماع فالاجماع
ليس حجة قطعية لجواز وقوع الخطأ على كل واحد من المجتهدين وعلى
الجميع ايضا كذلك والجواب ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم
بالضرورة من الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد منهم جوازه
على جميعهم لتغاير احكام كل واحد واحكام الجميع فان الدار يسع كل
واحد من القوم ولا يسع جميعهم الرابعة ما اشار اليه بقوله فان قلت
اذ مضمونه انا لا نم ان المعرفة موقوفة على النظر لان معرفة الله تعالى
بديهية او لانها قد تحصل بالالهام والتصفية والجواب عنه اثبات
عدم بداهته بالنسبة الى كل واحد من آحاد الناس وان الالهام
والتصفية ايضا محتاجان الى النظر الخامسة انه لو كان توقف
المعرفة على النظر موجبا لوجوب النظر لوجب عدم المعرفة ايضا
فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر كذلك يتوقف على عدمها
لئلا يلزم تحصيل الحاصل فدليل وجوب النظر منقوض بعدم المعرفة
لجريانه فيه وتخلف المدلول عنه لانه غير واجب والجواب عنه
بوجهين الاول ان الكلام في الواجب المطلق والوجوب في وجوب
المعرفة مقيد بعدم المعرفة اذ العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة
واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لا يستلزم
وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة
واجبا فان قلت وجوب المعرفة مقيدا بما ذكر لم يكن المعرفة
واجبا مطلقا فلا يلزم من وجوبه وجوب مقدمته التي هي النظر
قلت وجوب المعرفة مقيد بالنظر الى عدم المعرفة ولكنه مطلق بالنظر

الى النظر فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالنسبة الى امور
متعددة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان
لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق
بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوبه من حيث هو كذلك الثاني
ان الكلام في مقدمة يكون مقدورة يعني ان ما يتوقف عليه الواجب
من المقدورات واجب وعدم المعرفة ليس من المقدورات فلا ينتقض
اقول وكون عدم المعرفة غير مقدور محل تامل بل هو كالمعرفة مما تعلق
به القدرة بدليل الامر بها كقوله تعالى لا اله الا انا الساد انا لا نم
ان ما يتوقف عليه الواجب يكون واجبا وانما يكون كذلك
لو تعين به خطاب الله على حدة والجواب عنه ان المعرفة غير مقدورة
بالذات بل هي مقدورة بايجاد سببها المستلزم اياها فايجابها
ايجاب لسببها لا محالة فخطاب الله تعالى اذا تعلق بالسبب ظاهرا
يكون بالحقيقة متعلقا بسبب المستلزم له السابعة ان لنا دليلا
على عدم وجوب النظر وهو ان النبي عليه السلام ما اشتغل به ولا امر
الصحابة به فهو بدعة وكل بدعة ضلالة والجواب عنه انه تواتر عنه
عليه السلام دلايل التوحيد كيف والقرآن مشحون بها كقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله قل لو كان معه آلهة
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض هذا غاية تقرير الكلام
في هذا المقام على ما يليق بالافهام قوله ولئن سلم فالنظر في ساير
صفاته من العلم والقدرة اي ولئن سلمنا ان معرفة وجود الصانع
بديهي فمعرفة صفاته من العلم والقدرة وغيرهما غير بديهية فهي موقوفة

موقوفة على النظر فيكون النظر واجبا اقول فيه ان العبادة يتوقف
على العلم بوجوده وهو بديهي ولا يتوقف لها على معرفة صفاته من
العلم والقدرة والارادة الموقوفة على النظر فلا يثبت بما ذكر
وجوب النظر شرعا وانما يثبت لو ثبت ان معرفة صفاته
من مقدمات عبادته ولم يثبت هذا فافهم قوله فان قلت
ان النبي صلعم والتابعين كانوا الخ اقول يمكن تقرير هذه الشبهة
بوجهين احدهما وهو الانسب ان يقال انها معارضة على قوله
ان النظر واجب شرعا وتقريرها ان النظر ليس بواجب شرعا
اذ لو كان واجبا لكان النبي عليه السلام يكلف اصحابه بالنظر ولكان
التابعون يكلفون العوام به ولم ينقل عنه عم ولا منهم رض تكليف
احد به كيف ومن الناس من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه
ليس له في هذه الحالة دليل دال على معرفة الصانع وصفاته و
وثانيهما ان يقال انه منع او معارضة على قوله المعرفة تعالى مقدمة
الواجب المطلق فيكون اما تقرير المنع فهو انا لا نم ان المعرفة واجبة
كيف ولو كانت واجبة لكلف النبي عم اصحابه والتابعون العوام
بها وبالنظر فيها ولم ينقل ذلك منهم واما تقرير المعارضة فبان
يقال لنا دليل على عدم وجوب المعرفة شرعا وهو انها لو كانت
واجبة لكان النبي عم والتابعون يكلفون الناس بها وبالنظر
والاستدلال فيها ولم ينقل ذلك عنهم لانهم كانوا يكتفون من
الناس بالاقرار باللسان الى آخره هذا ولكن تقديرها على وجه المعارضة اولى
من المنع اذ على تقدير المنع يكون الجواب كلاما على السند وعلى تقدير المعارضة

يكون الجواب كلاما على مقدمات الدليل ومنعا لها فيكون نافعا
وعلى هذا ظهر لك فساد ما قيل في اجوبة الاسولة الستة الاولى من
انها ممنوع على السند والمنع عليه لا ينفع اذ الاسولة الستة الاولى
يمكن تقريرها على وجه المعارضة على المقدمة المذكورة في المطلوب
وهي ان المعرفة واجبة للاجماع على وجوبها فيكون اجوبتها منوعا
على مقدمات المعارضة فيكون نافعة لا محالة فافهم **قوله** ثم اختلف
العلماء في اول ما يجاب فقال بعضهم هو المعرفة قال المص في المواقف
هذا الاختلاف نزاع لفظي لانه ان اريد بالواجب الواجب بالقصد
الاول فهو المعرفة والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد
لان القصد غير مقدور اذ لو كان مقدورا يلزم التسلسل وهو محال
وفيه انه لو كان غير مقدور يلزم التكليف بغير المقدور وهو باطل
وقال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد
الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم
الحاصل عقيبه مقدورا بل يجعله واجب الحصول وان اريد اول الواجبات
كيف ما كانت اي اعم من ان يكون مقصودة بالقصد الاول
او لا فهو القصد وعلى هذا ايض يرد ان القصد ان كان مقصودا
يلزم التسلسل لاحتياجه الى قصد آخر وان لم يكن مقصودا كان
غير مقدور فيلزم التكليف بغير المقدور وهو بط ويرد عليه ايضا
انا لا نم كون النظر اول الواجبات بل اولها اول جزء النظر ولئن
سلمنا ذلك فلا نم كونه اول الواجبات المقصودة بالقصد
الاول لان النظر انما يقصد بواسطة المعرفة فهو واجب ومقصود

ومقصود بالقصد الثاني **قوله** والتحقيق محصوله ان القصد فعل
غير اختياري لا يحتاج الى قصد آخر لانه ينتهي الى اسباب غير
اختيارية فان تصور الامر الملايم والمنافر يوجب الشوق وهو
يوجب الارادة هذا وقد عرفت انه يرد على هذا انه يلزم التكليف بغير
المقدور وهو بط **قوله** فيحمل الخلاف قد عرفت ان الخلاف
على هذا ايض خلاف لفظي اذ لو اريد بالواجب الواجب بالقصد
الاول فهو المعرفة لا غير ولا يحتمل الخلاف فيه وان اريد غيره فهو
الارادة او النظر كما مر تفصيله **قوله** فلا يخفى ان الكافر مكلف
اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اقول
لا شك ان الاقرار فعل اختياري مسبوق بالقصد فيكون القصد
واجبا قبله فهذا يحتمل الخلاف مثل ما مر اذ يجوز ان يقال اول الواجبات
على المكلف الكافر هو القصد لانه مكلف بالاقرار المسبوق به فافهم
قوله قيل الحق انه ان اريد الاعم فهو القصد الظ انه اراد بالاعم
اول ما يجب اعم من ان يكون اول واجب على المسلم او على الكافر لان
كل تكليف عليهما مسبوق بالقصد واول ما يجب عليهما هو القصد
وقد عرفت انه يرد عليه ان القصد ان كان مقدورا فيلزم التسلسل فيه
وهو محال وان لم يكن فيلزم التكليف بغير المقدور وهو بط اقول
لا محيص عن ذلك الا بان يقال القصد مقدور ويمنع لزوم التسلسل
لانه لا يحتاج صدوره عن القصد الى قصد آخر لكون ذاته كافية
او يعترف بلزومه ولكن يمنع استحالته لان التسلسل في مثله تسلسل
في الامور الاعتبارية الغير الموجودة وهو غير مستحيل ولكن هذا الاخير

مستقيم

كما عرفت غير مرة **قوله** هذا مبني الخ اي كون القصد اول ما يجب
على المكلف مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق وانما قيد
الواجب بالمطلق لان مقدمة الواجب المقيد ليس بواجب
كالزكوة وتحصيل النصاب فان تحصيله مقدمة الواجب المقيد
الذي هو الزكوة وهو ليس بواجب **قوله** ووجوبها اي وجوب
مقدمة الواجب المطلق انما يتم في السبب المستلزم اي مقدمة
الواجب المطلق انما يكون واجبا اذا كانت سببا مستلزما
واما اذا لم يكن كذا فلا **قوله** قلت لا فرق اقول محصله ان مقدمة
الواجب المطلق واجب سواء كانت سببا مستلزما له اولا
اما الاول فمسلم واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لزم وجوب
الملزوم بدون وجوب اللازم فان السبب الناقص لازم للمسبب
فلو وجب المسبب ولم يجب السبب لزم وجوب الملزوم بدون
وجوب اللازم وهو محال بديهة وهذا الدليل جار في الشق
الاول ايضا كما لا يخفى لان السبب التام ايضا لازم له هذا ملخص
اعتراض العلامة دليله على عدم التفرقة اقول فيه نظر لان الكلام
في الواجب الشرعي ولا نم استحالة وجوب الملزوم بدون
وجوب اللازم شرعا انما المحال بديهة هو وجوب الملزوم بدون
وجوب اللازم في نفس الامر لان هذا يستلزم تحقق الملزوم بدون
اللازم وهو محال بديهة والاول لا يستلزم هذا الجواز ان يكون
الملزوم الذي هو واجب شرعا متحققا ويكون اللازم ايضا معه متحققا
لكن لا لوجوبه بل لوقوعه في نفس الامر وتحققه فيه وكيف لا ومثل

ومثل هذا واقع كالزكوة والنصاب فان الزكوة ملزوم ومشروط
والنصاب شرط ولازم والاول وجب شرعا دون الثاني
ومتى تحقق الملزوم الواجب شرعا تحقق اللازم معه لا لوجوبه شرعا بل
لكونه شرطا ولازما له ولا يتفاوت في ذلك الواجب المطلق
والمقيد اولو استحال وجوب الملزوم بدون وجوب اللازم شرعا
لاستحال وجوب الزكوة بدون وجوب تحصيل النصاب وليس كذلك
بل الزكوة واجبة وتحصيل النصاب غير واجب فافهم **قوله** بان ايجاب
الشيء المستلزم ايجاب ما يتوقف الشيء بديهة قد عرفت ان ايجاب
الشيء انما يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه اذا كان ما يتوقف
عليه سببا تاما واما اذا كان سببا ناقصا فلا يلزم كالزكوة
والنصاب **قوله** فانا لا نم استحالة اي لا نم استحالة التكليف
بالكل والمشروط بدون التكليف بالشرط والجزء فنفي محال اقول قد
عرفت عدم استحالته بل قد عرفت وقوعه **قوله** لانه يستلزم تحقق
اي التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء يستلزم
تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم
وهو الشرط والجزء وهو محال اقول انه ارادة التكليف بالكل والمشروط
بدون التكليف باللازم يستلزم تحقق وجوب الملزوم بدون وجوب
اللازم في نفس فاستحالته مسلمة واستلزامه ممنوع وانما يستلزمه
لو كان الوجوب الشرعي مستلزما للوجوب في نفس الامر وعدم الوجوب
الشرعي مستلزما لعدم الوجوب في نفس الامر وليس كذلك لجواز
ان الشيء واجبا في نفس الامر اي متحققا فيه مع عدم وجوبه شرعا

كسائر المحرمات والمنكرات الشرعية ولجواز ان لا يكون الشيء
واجبا شرعا ويكون واجبا في نفس الامر اي متحققا فيه كسائر المباحات
والمحرمات الواقعة في الخارج وان اراد انه يستلزم تحقق وجوب
الملزوم بدون اللازم في الشرع فمسلم ان التكليف بالكل والمشروط
بدون التكليف بالشرط والجزء يستلزم تحقق وجوب الملزوم شرعا
بدون وجوب اللازم شرعا لكن استحالته ممنوعة وانما يستحيل
اذا كان مستلزما لتحقق وجوب الملزوم بدون وجوب اللازم
في نفس الامر وهو ممنوع كما مر فافهم فانه دقيق وبالفهم حقيق وقال
ابو هاشم اول ما يجب هو الشك لان القصد الى النظر مسبوق به مع
وجود المعرفة لا يمكن القصد الى النظر لاجلها لانه قصد الى تحصيل
الحاصل ومع وجود نقيضها لا يمكن وجودها فلا يمكن القصد الى
النظر لاجلها ورد هذا بوجوه الاول انا لا نم ان قصد النظر في معرفة
الله مسبوق بالشك والدليل الذي ذكره لا يثبت مسبوقيتها به
لجواز ان يكون مسبوقا بالظن فلا يكون ح وجود المعرفة ولا وجود
نقيضها الثاني انا لو سلمنا ان القصد مسبوق بالشك فلا نم ان الشك
مقدمة الواجب المطلق بل هو مقدمة الواجب المقيد به كالنصاب
والزكوة المشروط به وكما لا يلزم من وجوب الزكوة وجوب النصاب
فكذلك لا يلزم من وجوب النظر وجوب الشك الذي هو مقدمة الثالث
انا لو سلمنا كونه مقدمة الواجب المطلق فلا نم كونه مقدورا فلم يكن
واجبا ولا اول واجب ورد هذا بان الشك مقدور اذ لو لم يكن مقدورا
لم يكن العلم ايض مقدورا وليس كذلك لانه مقدور وما قيل من دوام

من دوام الشك مقدور وابتداؤه غير مقدور غير نافع لان
السابق على القصد هو ابتداؤه لا دوامه واقول في كون العلم
مقدورا نظر لان المقدورات مسبوقة بالعلم لكونها مسبوقة بالارادة
المسبوقة بالعلم فلو كان مقدورا يلزم التسلسل في العلوم كما مر
في الارادة **قوله** وبه اي بالنظر الصحيح يحصل المعرفة فان قلت
قوله النظر واجب في معرفة الله تعالى يغني عن هذا اذ يعلم منه ان المعرفة
يحصل من النظر قلت من ذاك يعلم افادة النظر العلم في الالهيات
ومن هذا يعلم افادته فيها وفي غيرها فذاك لا يغني عن هذا وايضا
بان هذا كالدليل على ذاك وصورته النظر واجب في معرفة الله
لان النظر يفيدها اذ به يحصل كل معرفة وقيل ذكر هذا توطئة لما بعد
من قوله ولا حاجة الى معلم فان قلت قوله وبه يحصل المعرفة مفيد
للحصر وهو غير صحيح لجواز حصول المعرفة بالالهام والتصفية قلت
افادته للحصر مم ولو سلم فالحصر اضافي اي بالنظر يحصل المعرفة لا بالمعلم
او نقول قد مر ان الكلام فيمن هو قادر على النظر فقط اي بالنظر يحصل
المعرفة لمن لا يقدر على طريق غيره فافهم **قوله** اما بطريق
جري العادة لانه تعالى فاعل مختار لا يجب منه شيء ولا يجب عليه
شيء وكل شيء ممكن مستند اليه بغير واسطة ولا توقف لبعض الممكنات
على بعضها كالاحراق عقيب مماسة النار فانه فعل مستند الى الله سبحانه
لانه تعالى اوجده عقيب مماستها ولا توقف للاحراق عليها ولو شاء
لاوجد الاحراق من غيرها كما في احراق البرد للاعضاء وكذلك لو شاء
لاوجد المماسة من غير احراق كما في قصة الخليل عليه السلام حيث القي

فى الجحيم ولم يجر فحدوث فعل عن الله عقيب شئ ان اكثر يا او دايما
يسمى جرى العادة كما مر وحدوث فعل عنه عقيب شئ من غير
تكرار او بتكرار قليل يسمى خرق العادة ولما كان حدوث المعرفة
عقيب النظر بحسب الاكثر كان بطريق جرى العادة لا بطريق
خرقها **قوله** واما بالتوليد لما مر قالت المعتزلة يحدث بعض
الممكنات عن بعض وان كان كلها بالاخرة مستندة الى الله تعالى
بواسطة او بغيرها قالوا بالمباشرة والتوليد فالتوليد حدوث
فعل عن الفاعل بواسطة فعل آخر كحركة المفتاح فانها صادرة
عن الفاعل بواسطة اليد والمباشرة حدوث فعل عنه بغير واسطة
كحركة اليد ولما كان النظر فعلا صادرا عن الناظر بغير واسطة فيكون
حدوثه عنه بطريق المباشرة وحدوث المعرفة عنه بطريق التوليد
لتوسط النظر وسيجى بطلان مذهبهم باثبات استناد الممكنات
الى الله بغير واسطة واعترض عليهم بانه لو كان افادة النظر للعلم
بطريق التوليد لكان تذكر النظر ايضا مفيدا له بهذا الطريق اذ
لا فرق بين النظر المبتدا والنظر المعاد وليس كذلك لانهم متفقون
على ان النظر المعاد لا يولد العلم واجيب بمنع الملازمة فانه
فرق بين النظر المبتدا والنظر المعاد فان افادة النظر المعاد للعلم
يوجب تحصيل الحاصل وافادة النظر المبتدا له لا يوجبه فافهم **قوله**
لكن العلم من مقولة الكيف فلا يكون افادة النظر له توليدا لان التوليد
حدوث فعل بواسطة فعل آخر وليس العلم فعلا ليكون حدوثه عن
النظر توليدا **قوله** فعلم اشارة الى جواب الاعتراض الذى مر

مر ومضمونه ان المراد بالفعل فى تعريف التوليد هو الاثر المترتب
سواء كان من مقولة الفعل او الانفعال او الكيف او غيرها ويؤيد
ذلك تمثيلهم بحركة المفتاح وحركة اليد فان الحركة ايضا من مقولة
الكيف كالعلم **قوله** واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة
فانه تعالى موجب عندهم لا مختار واستناد الحوادث اليه سبحانه
مشروط بشروط واستعدادات متعاقبة فان بعض الحوادث
معدات لبعض آخر عندهم فاذا تم استعداد حادث فى مادة
لزم حدوثه فيها عقلا من غير تخلف والا لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وهو محال فالنظر عندهم يعد الذهن اعدادا تاما لحصول
المطلوب فيه فلا بد ان يفيض عليه من المبدا اذ لا بخل من مبدا الفياض
ولم يبق من علته التامة جزء فلزومه عقيبه يكون بطريق اللزوم
العقلى عندهم **قوله** مذهب آخر قيل هذا المذهب مأخوذ من القاضى
الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل
الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادى لا الوجوب
العقلى فانهما لا يقولان فى استلزام بعض الحوادث لبعض فتامل
قوله وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الحوادث كلها
ابتداء الى الله تعالى اذ مع القول بهذا لا يتوقف بعض الحوادث
على بعض ولا يستلزم بعضها لبعض لعدم توقف بعضها على بعض
فلا يكون حصول العلم عن النظر بطريق الايجاب العقلى **قوله** وكونه
قادرا مختارا اى لا يصح هذا المذهب مع القول بكونه قادرا مختارا
او مع القول به لا يصح القول بحصول بعض الحوادث عن بعض

وجه الب... لا بد لذلك ... والله ... الا ...
... فلزوم بعض الحوادث ...
بعض عقلا كالامور ...
فافهم ... سلمه

بطريق الوجوب العقلي لان للقادر المختار ان يفرد بعضها عن بعض
فلا يبقى بينهما لزوم عقلي **قوله** وانه لا يجب عنه ولا وجوب عليه
اذ لا يصح هذا المذهب مع القول بانه لا يجب عنه ولا وجوب عليه
اذ مع القول بهذا لا يصح ان يقال ان العلم حاصل عن النظر بطريق
الوجوب العقلي اذ لا يجب على الله سبحانه ان يجعل بعض الحوادث
موجبا لبعض آخر بطريق الايجاب العقلي وايضا لا يجب عنه بعض
الحوادث الموجبة لبعض آخر بالايجاب العقلي فافهم **قوله** وانما يصح
اذا حذف قيد الابتداء اذ قد عرفت ان مع هذا القيد لا يصح
ان يكون العلم حاصلا عن النظر بطريق الايجاب العقلي اذ لا توقف
للعلم على النظر ح لاستناد كل الحوادث الى الله ابتداء من غير توقف
على واسطة **قوله** وح يقال النظر صادر بايجاد الله وموجب
للعلم لان العلم حاصل عنه بطريق الايجاب العقلي آ اذ مع حصول شرائط
النظر الصحيح لا يمكن تخلف العلم عنه كما عرفت من انه يمتنع ان يحصل
في الذهن العالم متغير وكل متغير حادث بهذه الهيئة الاجتماعية
ولا يحصل فيه العالم حادث بل يجب حصوله فيه بطريق الايجاب
العقلي وهذا المذهب ليس مذهب الحكماء لانهم يقولون بحصول عن النظر
بطريق الاعداد وصاحب هذا المذهب لا يقول به بل يقول بحصول العلم
من النظر لحصول النظر من الله لكن بواسطة وايضا الحكماء يقولون بصدور
الحوادث عنه تعالى بطريق الايجاب وصاحب هذا المذهب
يقول بصدورها عنه بالاختيار الا ان بعضها موقوف على بعض كما
يقول المعتزلة في افعال العباد ولا هو مذهب المعتزلة لانهم يجعلون النظر

النظر حاصلا بقدرة العبد وصاحب هذا المذهب يجعله حاصلا
بقدرة الله نعم صاحبه يجعل العلم حاصلا عن النظر بطريق التوليد لانه
موقوف على النظر وحاصلا عن الله بواسطته ولكن هذا التوليد
ليس هو التوليد الذي يقول به المعتزلة لانهم يجعلون النظر والعلم كلاهما
من افعال العباد ويقول العلم حاصل بطريق التوليد وهذا يقول كلاهما
من فعل الله ولكن الثاني حاصل عن الاول بالتوليد ولا هو مذهب الاشعري
فان الاشعري يقول باستناد الحوادث كلها الى الله بغير واسطة
وصاحب هذا لا يقول به بل يقول بعضها مستند اليه تعالى بغير واسطة
وبعضها بواسطة **قوله** قلت محصل كلام الامام لخ اقول هذا الكلام
اعتراض على قول السيد حيث قال هذا المذهب انما يصح اذا حذف
قيد الابتداء ومحصوله انه يصح بدون حذفه اي يصح مع القيد به
قوله اذ على هذا القيد لا يتوقف بعض الحوادث على بعض فلا يكون
حصول العلم عن النظر بطريق اللزوم العقلي قلت الملازمة ممنوعة
اذ مع عدم توقف بعض الحوادث على بعض يجوز ان يحصل بعضها
بطريق الايجاب العقلي اذ الاشعري مع قوله بعدم توقف بعضها
على بعض لا ينكر ان يلزم بعض الاشياء على بعض لزوما عقليا اي عدم
توقف بعض الاشياء على بعض لا يوجب عدم اللزوم العقلي بينهما
فان الاشعري يقول بلزوم الجزء للكل لزوما عقليا مع انه ينكر التوقف
بينهما وكذا يقول بلزوم احد المتضايفين للآخر لزوما عقليا مع انه
يقول بعدم التوقف بينهما فكذلك صاحب هذا المذهب يقول
بلزوم العلم عن النظر لزوما عقليا ولا يقول بتوقف العلم على النظر

فان قلت فما الفرق بين مذهبه ومذهب الاشعري قلت
الفرق بينهما ان يقول بلزوم العلم عن النظر لزوما عقليا والاشعري
لا يقول بهذا وانت خبير بان القول بلزوم العلم عن النظر لزوما عقليا
لا يصح مع القول بعدم توقفه عليه فان ما يلزم عن شيء ويحصل منه
عقلا لا محالة موقوف عليه والا لم يكن حاصلا عنه بل يكون
حاصلا معه وصاحب هذا المذهب لا يقول بحصول العلم مع
النظر بل يقول بحصوله عنه فافهم فانه دقيق وبالفهم حقيق **قوله**
لا موثر في الحقيقة الموثر بالحقيقة هو الفاعل فمعنى كلامهم ان لا فاعل
للاشياء الا هو سبحانه **قوله** وان الوسايط كالعقول العشرة
بمنزلة الآلات والشرايط **قوله** لكنهم لا ينكرون التوقف على
الوسائط والاشعري ينكر التوقف عليهما بل يقول ذاته سبحانه
كاف في خلق الاشياء ولا توقف تخلقها على غيره سبحانه **قوله**
وظاهر مذهب الاشعري نفيه اي نفي التوقف به على الوسايط
كما مر ولكنه يجب ان يعلم انه ينفي التوقف الحقيقي لا التوقف العادي
مثال ذلك انه يقول الابصار عادة موقوف على المقابلة
والمقارنة المتوسطة وعلى الضوء وعلى تقليب الحدقة ولا توقف
له عليها حقيقة فالاشعري والحكماء متفقون على ان لا موثر في العالم
الا هو سبحانه ومختلفون في اثبات التوقف الحقيقي ونفيه فالحكماء
يقولون تاثيره سبحانه في الحقيقة موقوف على آلات وشرائط
اي لا يمكن تاثيره بدونها والاشعري ينفي ذلك ويقول لا توقف
بتاثيره في الحقيقة على شرط وغيره فالشروط والآلات ليست

ليست عللا حقيقية وانما هي علل عادية فان الله سبحانه جميع ما
يتوقف عليه كل شيء ولا يحتاج شيء من الاشياء في حدوثه ووجوده
الى غيره تعالى وقوله تعالى اليس الله بكاف عبده اشارة الى هذا
ومن نور الله قلبه بنور المعرفة يصدق قول الاشعري ويوقن
فان الله هو الغني والغني على الحقيقة هو الذي لا يحتاج في شيء الى شيء
وهو الكافي لكل موجود فلا يتوقف موجود في شيء من احواله على غيره تعالى
لم يكن الله تعالى كافيا له لاحتياجه الى غيره تعالى تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا **قوله** ما امكانه اللازم لماهيته كاف
في صدوره عن الباري اقول لا شك ان مثل هذا لا بد ان يكون قديما
والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة فيلزم ان يكون العالم قديما
عند الامام لقوله الحق عندي فالاولى ان يقال منها ما امكانه
كاف بعد ارادته تعالى ايجاده ومنها ما لا يكفي بل لا بد من حدوث
امر قبله الى آخره **قوله** من غير شرط اي من غير شرط بعد الارادة والا
فالارادة شرط في ايجاد كل ممكن كما عرفت **قوله** واثباته اي
اثبات الامام للحركة السرمدية مبني على مذهبهم اي مذهب الحكماء
لا على مذهبه اذ مذهبه نفي الحركة السرمدية لاثباته حدوث العالم
وقبوله اللفا دفتامل فيه **قوله** السمنية طايفة من عبدة الاوثان
وانتسابهم الى سومنات ينكرون افادة النظر العلم لانحصار
طريق العلم عندهم في الحس اقول اذا كان طريق العلم عندهم منحصرا
في الحس فكيف يعلمون ان النظر لا يفيد العلم مع ان عدم افادته له
ليس محسوسا حتى يعلمونه بالحس وايضا لهم استدلالا على ان النظر

وجه التامل ان هذا انما يرد لو كان قوله عندي [illegible]
اذ ما [illegible] عنده [illegible] تحقيق
[illegible]

لا يفيد العلم فان كانت دلايلهم حقة فثبت ان النظر يفيد العلم وهذا
خلاف مدعاهم وان كانت باطلة فلا ينفعهم الاستدلال بها
فافهم وهم دلايلهم ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم
يقيني ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه في نظره مع انه يظهر بطلان
ما اعتقده اولا بالنظر وكذلك يرجع بعض الفضلاء عن مذهبه
وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر ويتسلسل واجيب عنه بوجهين
الاول انه ضروري ومنع ظهور الخطاء فيه بل انما يظهر الخطاء في النظر
الفاسد لا في الصحيح وكلامنا في الصحيح منه الثاني انه نظري ولا يلزم
التسلسل لجواز انتهائه الى نظر جزئي يفيد علما ويكون العلم بان الحاصل
عقيبه علم بديهيا ومنها ان المقدمتان اللتان لابد منهما في انتاج
القياس وافادته للنتيجة لا يمكن اجتماعهما لان توجه الذهن في حالة
واحدة الى حكمين مختلفين محال يشهد به الوجدان واجيب بمنع
امكان اجتماعهما بل قد يستدل على اجتماعهما بان مقدمتا الشرطية
قضيتان مجتمعتان معا في الذهن والا لامتنع الحكم بلزوم احديهما
للاخرى او انفصالها عنها ورد بانهما قضيتين بالفعل لعدم الحكم
فيهما بالفعل والممتنع اجتماع حكمين بالفعل مع ان اجتماعهما لابد
منه في افادة النظر للعلم والتحقيق ان التفات النفس الى حكمين
مختلفين بالفعل بالقصد الاول ممتنع بلا شك ولكن حضورهما عند النفس
معا بان يلاحظ احدهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب
الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا دفعة كطرفي
الشرطية فليس بممتنع وحضورهما معا لابد في افادة النظر للعلم لا الالتفات

لا التفات النفس اليهما معا والحاصل ان اجتماعهما مع كون كل واحد
منهما مقصودا بالذات وملتفتا اليه بالذات ممتنع واما اجتماعهما
مع كون احدهما مقصودا بالذات والآخر مقصودا بالتبع فجائز
وهذا يكفي في افادة النظر للعلم ومنها ان الاعتقاد الجازم قد يكون
علما او حقا مطابقا لنفس الامر وقد يكون جهلا اي باطلا غير مطابق
لنفس الامر فبما يعلم ان الاعتقاد الجازم الحاصل عقيب علم او جهل
قلت اذا علم ان المقدمات المترتبة لحصوله مقدمات صادقة
وترتيبها صحيح علم ان الحاصل عقيبه علم لا جهل وانما ترك العلامة دلايلهم
وذكر دليل المهندسين والملاحدة لكثرتها وظهور بطلانها يغني
عن الذكر **قوله** المهندسون انكروا في المواقف انهم يعترفون بافادة
النظر للعلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم متسعة منتظمة
لا يقع فيها الغلط وينكرون افادته له في الالهيات ويقولون ان
الغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاليق والاولى واستدلوا
على ذلك بوجهين الاول استدلالهم ان افاد النظر في الالهيات
لا يفيد العلم فقد ثبت ان النظر في غير الهندسيات والحسابيات
يفيد العلم وهذا خلاف ما ذهبوا اليه وان لم يفد فلا ينفعهم استدلالهم
الوجه الاول ان الحقايق الالهية لا يتصور ولا يصدق بها اما الاول
فلانه اما بالحد وهو ممتنع فيها لكونها بسيطة لا تركيب فيها وما لا تركيب
فيه لا يتصور بالحد واما بالرسم وهو لا يفيد الكنه واما الثاني فلانه
فرع التصور وهو ممتنع فيكون هو ايضا ممتنعا ورد هذا الاستدلال
بان لا نم امتناع تصورها لجواز ان يفيد الرسم الكنه فيجوز ان يكون

للحقايق الالهية لازم ذهنى ينتقل الذهن منه اليها اقول ولئن سلمنا
ذلك فلا نم امتناع تصورها بالحد لانا لا نم بساطتها فى الذهن
وانما المسلم بساطتها فى الخارج والحد موقوف على التركيب الذهنى
دون الخارجى ولئن سلم هذا ايض فهو لا يثبت امتناع تصورها مطلقا
بل يثبت امتناع تصورها بالكنه ولا يلزم من هذا امتناع التصديق
بها لان التصديق بها موقوف على تصورها بالوجه لا بالكنه وقد يرد
بوجه آخر وهو ان ما ذكروه ان تم دل على امتناع الظن بها لان الظن
ايض لكونه تصديقا موقوف على التصور وهو ممتنع لما ذكروا فيكون
الظن ايض ممتنعا وهو خلاف مذهبهم لانهم قالوا بان الغاية فيها
الظن والاخذ بالاليق اقول وان لم يقولوا بامكان الظن بها فيرد
عليهم انه لا يمكنهم الاستدلال بامتناع افادة النظر للعلم فى الالهيات
لان التصديق بامتناع افادته له فيها موقوف على تصور الآلة
وقد ثبت امتناع تصوره بما ثبت من امتناع تصور الحقايق الالهية
وانما ترك العلامة ذكر هذا الاستدلال منهم لظهور بطلانه وقلة شهرته
ولكونه بصدد الاختصار قوله وكثرة الاختلاف لا يدل على عدم حصول
العلم هذا الجواب من الجمهور وباقى الاجوبة من العلامة وتقريرها انه
لو سلم ان الاختلاف يدل على عدم حصول العلم فلا نسلم ان كون الهوية
اقرب الاشياء الينا يوجب سهولة ادراكه لان القرب لا يوجب
سهولة العلم والادراك وعلى تقدير تسليم ذلك فلا نسلم ان عدم
ادراك الاقرب يوجب عدم ادراك الابعد لجواز ان يكون الابعد
مدركا والاقرب غير مدرك بسبب من اسباب الادراك وعلى تقدير

وعلى تقدير تسليم هذه المقدمات كلها فهذا الدليل لو تم لدل على
امتناع عدم افادة النظر للعلم فى الهندسيات والحسابيات ايض
لانا نقول اقرب الاشياء الينا هو الهوية وهى غير معلومة لنا بالنظر
فما ظنك بالابعد الذى هو الحسابيات والهندسيات وقد ظهر لك
من ذلك ان الجواب الاخير نقض اجمالى وساير الاجوبة نقوض
تفصيلية قوله بان الاختلاف فى معرفته سبحانه محصول دليلهم
ان الاختلاف فى معرفته سبحانه يدل على عدم العلم به وعدم العلم
به يدل على عدم افادة النظر للعلم اذ لو افاده لكان معلوما للناظرين
فيه اقول منع المقدمة الاولى لعدم صحتها معلوم مما سبق فى
رد دليل المهندسين ولذلك لم يتعرض العلامة لذكره ويمكن
ان يقال ولو سلمنا ان الاختلاف فى معرفته سبحانه يدل على عدم
العلم به وان عدم العلم به يدل على عدم النظر للعلم فلا نم ان عدم
افادته له فى الالهيات يوجب الاحتياج الى المعلم فيها لجواز
ان لا يكون المعلم ايض مفيدا للعلم كالنظر قوله قلت هذا الجواب نقض
اجمالى محصله ان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم يدل على عدم العلم
به فلا يكون الاحتياج الى المعلم معلوما لكم وهذا النقيض مدعاكم فافهم
قوله لا يفيد النجاة اى العلم الحاصل بالنظر فى الالهيات لا يفيد النجاة
من النار فى الآخرة اقول عدم افادته للنجاة غير مسلم ولا بد لاثباته
من دليل شرعى ولو سلم فالجواب ما ذكره العلامة من ان المعلم هو الشارع
او القرآن قوله كل حادث فله محدث هذه المقدمة انما تثبت
اذا ثبت استحالة عليه الشئ لنفسه ولكنها ما ثبتت عند المتكلمين

لان الواجب علة تامة لوجوده عندهم فافهم **قوله** او يتسلسل
قيل عليه يجوز ان هذا التسلسل من التسلسل في الامور المتعاقبة وهو
غير مستحيل اقول لا شك ان محدث الحادث علة فاعلية
فالتسلسل في المحدثات تسلسل في العلل الفاعلية وهي مجتمعة الوجود
مع معلولاتها التي هي الحوادث اليومية هذا ولو سلمنا انه تسلسل
في الامور المتعاقبة فقد مر في كلامه ما يدل على استحالته ايضا **قوله**
فتعين الثالث اقول تعين الثالث لا يثبت المط لان المط هو
ان صانع العالم قديم ازلي وابدي وبتعين الثالث يثبت ازليته
وانما يثبت هذا اذا ثبت ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولم يثبت
هذا كما سيجي تفصيله **قوله** وممتنع عدمه بالنظر لا شك ان
وجوب الوجود بالنظر الى ذاته يستلزم امتناع عدمه بالنظر اليها
ايضا فهذه المقدمة مما لا يحتاج الى ذكرها لكن ذكرها للاهتمام وغاية
التوضيح في الكلام **قوله** لكان ممكنا يمكن ان يقال عدم وجوب وجود
الشي بالنظر الى ذاته لا يوجب امكانه عند المتكلمين فان صفات
الله تعالى ليست بواجبة الوجود بالنظر الى ذواتها مع انها ليست
ممكنات عندهم وبالجملة يرد عليهم احد امرين لان صفاته تعالى
ان كانت ممكنة يرد عليهم منع قولهم وكل ممكن حادث وان
لم يكن ممكنات يرد عليهم المنع في قولهم وان لم يكن واجبا بالنظر
الى ذاته كان ممكنا لجواز ان يكون الشي واجبا بالنظر الى ذاته ومع ذلك
لا يكون ممكن كصفاته سبحانه فافهم **قوله** لكان ممكنا فيكون حادثا
اقول امكان الشي لا يوجب الحدوث لجواز ان يكون الممكن قديما

قديما كصفات الله تعالى فان قلت انها ليست ممكنات بل
هي واجبات قلت اطلاق الواجب عليها بمعنى انها واجبة
بذات الباري لا انها واجبة بذواتها ففي الحقيقة ممكنات لعدم
وجوب وجودها بالنظر الى ذواتها وان لم يطلق عليها لفظ الممكن
ويطلق عليها لفظ الواجب فان قلت اذا كانت ممكنة فلم
لم يطلق عليها لفظه ويطلق عليها لفظ الواجب قلت تحاشيهم
عن الاول دون الثاني للتأدب ولئلا يتوهم من صحة اطلاق الممكن على
الواجب ايضا لما اشتهر من ان الصفات ليست غيره فافهم **قوله**
ولو جوز التاثير في القديم اقول يلزمهم جواز التاثير في القديم كيف
وهم قائلون بان صفات الله تعالى واجبة بذاته تعالى فذاته تعالى
واجب وجوبها وهذا تاثير من ذاته تعالى فيها وايضا انهم يقولون ان
ذاته علة تامة لوجوده سبحانه والعلية لا يكون بدون تاثير فثبت جواز
التاثير في القديم عندهم **قوله** لزم الدور المراد بالدور ههنا لازمه
وهو توقف الشي على نفسه لا المعنى المشهور منه وهو توقف الشي
على ما يتوقف عليه **قوله** الى وجود هو عينه فمعنى كونه تعالى عين وجوده
ان ذاته البحت منشا لانتزاع مفهوم الوجود منه مع قطع النظر
عما سواه ومعنى زيادة الوجود الخاص فيما سواه ان ذات ما سواه
غير كافية لانتزاع مفهوم الوجود عنه بل منشا انتزاعه اي غيره
فانه اثر من علته وهكذا معنى قولنا انه تعالى عين العلم وعين القدرة
وعين التشخص الى غير ذلك من الصفات ان ذاته تعالى كافية لانتزاع
مفهوماتها منه سبحانه من غير حاجة الى قيام شي به سبحانه ليكون

هذا الشيء منشأ للانتزاع فهو سبحانه منشأ انتزاع مفهوم العالم منه
لان الاشياء تنكشف على ذاته سبحانه فقط من غير حاجة الى قيام
صفة به تعالى فهو عليم بذاته لا بقيام شيء به وكذلك هو قدير بذاته
موجود بذاته متشخص بذاته بخلاف ما سواه فان ما سواه عليم بواسطة
قيام صفة العلم به قدير بواسطة قيام القدرة موجود بواسطة
اتصافه بصفة الوجود ومتشخص بواسطة قيام التشخص به فما سواه
في اتصافه بتلك الصفات محتاج الى الغير واما هو سبحانه في اتصافه
بها فلا يحتاج الى الغير بل ذاته كافية فيه وبالجملة ذاته فقط يكفي
لحمل العلم والقدير والموجود والحي وغيرها عليه وذات ما سواه لا يكفي
لحمل العليم والقدير والموجود عليه فهو الغني بذاته وصفاته عما سواه
وما سواه محتاج اليه وهو معنى قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء
وانت تعلم ان هذا المعنى انسب بكبريائه وغنائه والى هذا اشار
من قال في صفاته بالفارسية اعراض اكبر اعراض را مان يعني
خذ الاعراض واترك الاعراض لئلا يلزم الاحتياج الذي هو مناف
للغناء والعظمة والكبرياء ونظير ذلك ان الشمس في كونها منيرة
محتاجة الى قيام صفة النور بها واما نفس النور في كونه منيرا لا يحتاج
الى قيام نور آخر به فالنور منير بذاته مستغن في اتصافه بالمنير
عن غيره واما الشمس فهي منيرة بالنور محتاجة الى قيام النور بها فهو اعلى
مرتبة منها فافهم وقد شهدت الصوفية الذين هم الحكماء على الحقيقة
بذلك المعنى في العينية قوله لا خالق سواه قيل هذا اشارة الى
مسئلتين احدهما انه سبحانه واحد لا شريك له في ذاته والثانية

والثانية انه تعالى واحد لا شريك له في افعاله فكل مخلوق من خلقه
وافعال العباد كلها من فعله اي خلقه فلا خالق لشيء فعلا كان او غيره
سبحانه هذا وانت تعلم انه اذا كان اله اي موجود واجب الوجود
ولم يخلق شيئا يصدق انه لا خالق سواه ولا يصدق انه لا اله
سواه فهذا القول يكون اشارة الى توحيد افعاله لا الى توحيد ذاته
وايضا يجيء الاشارة بل التصريح بهذا في قوله لا شريك له
قوله يعبر عنه بالاكتساب المراد بكسب العبد فعله ان فعله مقارن
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له فان قلت فما الفرق بين حركة العبد وبين حركة
حجر في يده يحركها له قلت الفرق بينهما بالعلم فان العبد عالم بحركته
والحجر غير عالم بها على مذهب المتكلمين واما على مذهب الصوفية
فلا فرق بينهما من هذه الجهة لان الحجر ايضا عالم فان قلت اذا كان
حركته بقدرة الله تعالى كحركة حجر بيده فلماذا هو يستحق الثواب
والعقاب من الله تعالى ولماذا يستوجب المدح والذم منه تعالى
والحجر لا يستحق من الله ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما وايضا اذا لم يكن
للعبد قدرة على فعله وفعله لم يكن صادرا منه باختياره بطل قاعدة
التكليف والتاديب الشرعي وغيره قلت اما استحقاقه للمدح
والذم فيجوز ان يكون للمحلية كما يمدح حسن الصورة على صورته الحسنة
الخلقية ويذم قبيح الصورة على قبح صورته الخلقية واما ترتب
الثواب والعقاب على حركة العبد دون حركة الحجر فكترتب سائر
العاديات على اسبابها فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مجاورة النار

دون الماء فكذلك لا يقال لم ترتب الثواب والعقاب على حركة العبد
دون حركة الحجر فان هذا لا يقتضي ترتبهما كمجاورة الماء من حيث
انها لا تقتضي الاحراق هذا واما التكاليف والآداب الشرعية
فلان الاسباب العادية التي تترتب عليها الثواب والعقاب
لما كانت امورا اختيارية واعمالا ارادية كحركة العبد وسكونه
وغيرهما اوجبت تكاليف وآداب شرعية كما سيجيء تفصيل
ذلك ان شاء الله تعالى قوله وليس كسبا اي قدرة العبد ليست
كسبا له فان كسبه شيء يقارن قدرته من غير تأثير والقدرة لا يقارن
نفسها لان الشيء لا يقارن نفسه قوله واكثر المعتزلة على ان
افعال العباد حاصلة بقدرتهم واختيارهم استقلالا واستدلوا
على هذا عقلا ونقلا اما نقلا فمثل قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم وقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر والجواب عن هذا ان النقول التي مضت تعارض
هذه النقول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون وقوله تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك
فلا مرسل له فان مدلول هذه الآيات تدل على ان افعال العباد مخلوقة
لله واذا تعارضت النقول فلا تقبل شهادتها وانما تقبل شهادة
العقل ح وهو شاهد صادق يشهد بان كل ممكن مستند الى الله تعالى
اولا وبالذات ولذلك ذهبت الفلاسفة اليه كما مر واما عقلا
فهو انه لو لم يكن العبد مستقلا في فعله لبطل التكليف والتأديب والبعثة
والدعوة وارتفع الثواب والعقاب والمدح والذم والجواب عن هذا

عن هذا ما مر وبعده ذلك فانه هو المسلك ما كررته بوضوع فنقول
الجواب عنه بوجهين احدهما بالنقض التفصيلي بان نقول الملازمة
ممنوعة لجواز ان المدح والذم للمحلية كمدح الصورة الحسنة على حسنها
وذم القبيحة على قبحها وترتب الثواب والعقاب في فعل العبد كترتب سائر
العاديات على اسبابها فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على النار
دون الماء فكذلك لا يقال لماذا ترتب آلام جهنم على الكفر دون الايمان
كما لا يقال لماذا ترتب لذة العطشان على شربه للماء البارد فكذلك
لا يقال لماذا ترتب لذة الجنان على برد يقين الايمان واما التكليف
والدعوة والبعثة فانها قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختياره له
فيخلق الله عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي
يصير الفعل طاعة اذا وافق دعوة الشارع او معصية اذا لم يوافقها
ويصير الفعل علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما
وثانيهما بالنقض الاجمالي بان يقال هذا الذي ادعيتم لزومه للقائل
بعدم استقلال العبد لافعاله يلزمكم ايضا لوجهين الاول ان ما علم الله تعالى
صدوره عن العبد فهو واجب الصدور عن العبد والا لزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا واذا وجب صدور الافعال عن العبد بطل التكليف
والثواب والعقاب والمدح والذم والثاني ان ما اراد الله وقوعه
عن عبده فهو يقع عنه لا محالة فالعبد مضطر الى وقوع افعاله منه
على حسب ارادة الله سبحانه فبطل الاختيار واذا بطل الاختيار بطل
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب هذا وانت تعلم ان هذين
الوجهين كما يوجبان الاضطرار على مذهب المعتزلة فكذلك يوجبانه

على مذهب الاشاعرة ايضا فتأمل قوله بمجموع القدرتين يعني ان
اصل الفعل كحركة العبد متعلق بمجموع قدرة الله وقدرة العبد ويلزمه
توارد مؤثرين على اثر واحد اذ قدرة الله وقدرة العبد مؤثران
ومجتمعان على اثر واحد هو فعل العبد وانت تعرف ما فيه اذ قدرة
كافية في كل اثر من غير حاجة الى مؤثر آخر ولعله لما رأى تعارض
النقول من الطرفين قال ذلك جمعا بينهما قوله بمجموع القدرتين
لا باصل الفعل فان قدرة الله متعلقة باصل الفعل وقدرة العبد متعلقة
بكونه طاعة او معصية مثال ذلك ضرب اليتيم فان اصل الضرب
من قدرة الله وخلقه واما كونه طاعة لكونه تاديبا له او معصية
لكونه ايذاء له فهو من قدرة العبد لانه من نيته وقصده فان قصد بالضرب
التاديب كان فعله طاعة وان قصد به الايذاء كان فعله معصية
قوله بل اراد ان لقدرته مدخلا في وصف الطاعة او المعصية اقول
ان اراد به ان قدرة العبد مستقلة في وصف الطاعة والمعصية يرد
عليه ما يرد على المعتزلة من ان كل ممكن مخلوق بقدرة الله سبحانه ووصف
الطاعة والمعصية ايضا كذلك فلا استقلال لها فيه وان اراد
ان لها مدخلا فيه فيرد عليه ان قدرة الله كافية في خلق كل ممكن فلا مدخل
لشيء من الاسباب بل هو سبحانه يخلق ما يشاء على ما يشاء وايضا يرد
عليه لما ذا بقي مدخلية قدرة العبد عن اصل الفعل دون وصفه مع انه
هو الفعل الذي ينسب اليه حقيقة قوله قلت محصل ذلك ان مذهب الحكماء
حقيقة هو ان افعال العباد مستندة الى قدرة الله سبحانه اذ لا علة في الوجود
غير الله سبحانه كما هو مذهب الاشعري الا انهم لا ينكرون توقفها على ارادة العباد

العباد واختيارهم توقف المشروط على الشرط والاشعري ينكر توقفها
عليها فمذهب الحكماء بالحقيقة اقرب الى مذهب الاشعري ومما يظن
من ان مذهبهم ان افعال العباد مستندة بالاستقلال الى اختيارهم
وارادتهم ما يتوهم من ظاهر مذهبهم من غير تحقيقه كما عرفت من النقول فافهم
قوله علة الوجود المراد به علة اتصاف الماهية بالوجود والا فنفس
الوجود لا يحتاج الى علة لانه امر عقلي من المعقولات الثانية التي لا وجود
لها في الخارج قوله الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة يعني
علة الوجود ليس الا موجودا يكون مبرأ عن نقصان القوة بان يكون
جامعا لكل كمال بالفعل ولا يوصف بهذه الصفة موجود الا الموجود
الاول الذي هو علة الكل فتبين من ذلك ان الواجب علة الموجودات
بغير واسطة قوله وما نقل عن افلاطون يشعر بذلك حيث
قال الحوادث سهام والله الرامي فان الرامي هو الفاعل لرمي
الحوادث ورميها ليس الا ايجادها كما لا يخفى فتبين من كلامه ايضا
ان فاعل الحوادث ليس الا الله سبحانه كما هو مذهب الاشعري
قوله مما اجمع عليه العقلاء قد مر آنفا ما يدل على ذلك من مذهب
الحكماء وقد يستدل على ذلك بوجوه منها ان بديهة العقل جازمة
بان العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من
الافعال المتقنة والنفوس المستحسنة لا يكون بغير اتصاف صانعه
بجميع صفات الكمال ومنها ان اضداد الصفات الكمالية نقائص يجب
تنزيه الواجب تعالى منها والحق ان من تعرف بالصانع ويعرف معنى
صانع العالم يجد من نفسه انه موصوف بجميع صفات الكمال منزه

عن شوائب النقص ولكن امثال هذه الدلائل ليست من البراهين
وانما هي كلمات خطابية ومنها ان الشرع ورد باتصاف الواجب
بجميع الصفات الكمالية **قوله** وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري
اقول لا يخفى ان قولهم الواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال
ان كان مقدمة بينة لكونها بديهية او نظرية مبرهنة ببرهان
فهذا الكلام ليس شعريا ولا خطابيا بل انما هو برهان عقلي لا سبيل
الى رده وان كان مقدمة غير بينة غير بديهية ولا نظرية مبرهنة
فهذا الكلام شعري لكنك تعرف انها مقدمة بديهية يشهد به
كل فطرة سليمة ولهذا اجمعت العقلاء عليها كما مر في كلام العلامة
وسيجي في كلامه ثانيا ما يشهد بان كل فطرة سليمة يشهد بصحتها
قوله لا خلاف بين الحكماء والمتكلمين في كونه تعالى قادرا مختارا اقول
لا شك ان لا اختلاف بينهم في اطلاق هذين اللفظين عليه سبحانه ولكن
بينهم اختلاف في معنى هذين اللفظين فان المتكلمين يقولون ان الله تعالى
قادر ومختار بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وليس شيء منهما لازما
لذاته سبحانه بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته
والحكماء يقولون انه قادر مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وهذا المعنى وان كان متفقا عليه بين الفريقين لكن الحكماء يقولون ان
مشيئة الفعل لازمة لذاته ويستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا
الشرطيتان صادقتان في حقه سبحانه فان صدق الشرطية لا يقتضي
صدق الطرفين ولا صدق احدهما والمتكلمون يقولون لا يجب

لا يجب صدق الشرطية الاولى وكذا لا يمتنع صدق مقدم الشرطية الثانية
فان قلت قول الحكماء انه تعالى قادر مختار ينافي قولهم انه موجب بالذات
قلت قولهم انه قادر مختار بهذا المعنى الاخير المتفق عليه بين الفريقين
لا ينافي القول بانه موجب بالذات اذ معنى كونه تعالى موجبا بالذات
انه تام في فاعلية وليس فاعلية كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع
كاحراق النار اذ ليس لها مشية في الاحراق بخلافه سبحانه فانه قادر
ذو مشية في افعاله وهو في عليته تام فيجب منه ما تم استعداده
للوجود فهو الجواد الحق والفياض المطلق واذ قد عرفت ذلك
ظهر لك ان بين الفريقين اختلافا في معنى القادر والمختار المطلقين
على سبحانه فان المتكلمين يقولون انه تعالى قادر مختار بمعنى انه يصح منه
الفعل والترك والحكماء لا يقولون باختياره بهذا المعنى بل انهم يقولون
ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع
الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ان يقع كل موجود
منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه عنه
ويقتضي افاضة ذلك النظام على هذا الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز
عدم افاضته اصلا وهذا التمثيل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسمونه
ارادة والمتكلمون يقولون بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور
بل هم يقولون ان لزوم الصدور بحيث لا يجوز تركه نقص لا يليق بجناب
كبريائه هذا ما حققه بعض الفضلاء في هذا المقام واقول هذا يلزم
على مذهب المتكلمين ايضا فانهم ايضا يقولون انه سبحانه وتعالى عالم بتفاصيل
الاشياء ووقوعها في اوقاتها المتعينة التي يقع فيها في الابد فلو لم يلزم

افاضة الاشياء ولم يجب صدورها عنه تعالى على حسب علمه الازلي
لزم ان ينقلب علمه جهلا والقول بان العلم تابع للمعلوم لا ينفع فان
هذا في العلم الانفعالي الحادث بعد المعلوم وبعد حدوثه وليس في
العلم الفعلي ولا شك ان علمه تعالى بالاشياء من قبيل الثاني دون الاول
لان علمه قديم والعلم الاول حادث وبالجملة مع القول بان الله عالم
في الازل بتفاصيل الاشياء ووقوعها في اوقاتها لا يصح القول بصحة
الترك فان القول بصحة الترك يستلزم القول بصحة انقلاب العلم
جهلا وهذا محال فتامل ولذلك قال العارف المحقق الرباني في كتابه في
الفتوحات ان لا معنى للقول بالاختيار في حقه سبحانه بالنظر الى ذاته
لان ذاته اراد صدور العالم منه على ما هو عليه ولا يصح منه عدم هذا
الصدور بالنسبة الى ذاته بل القول باختياره انما يصح بالنظر
الى ذات الممكن فانه متساوي الطرفين في حد ذاته فالله سبحانه
مختار بالنظر الى ذات العالم يعني اذا نظرنا الى العالم وجدناه في
في حد ذاته بحيث يصح ان يصدر منه تعالى وان لا يصدر فانه ممكن
في حد ذاته واما بالنظر الى ذاته سبحانه فلا لان ارادته اللازمة لذاته
تعالى واحدة في خلق العالم ولا يصح منه ارادة اخرى لان الارادة
على مقتضى العلم الذي هو لازم لذاته سبحانه فافهم فانه من مزالق الاقدام
ومن مطارح الافهام ثم اعلم ان قول الحكماء بتمثل نظام جميع الموجودات
مع اوقاتها المترتبة في علمه تعالى مناف لقولهم بانه لا يعلم الجزئيات
بوجه جزئي اذ بهذا التمثيل لا يكون الا بوجه جزئي كما لا يخفى على فهم غير
غبي وذكي يمشي على الصراط السوي **قوله** ولكنهم تخالفوا هذا اخر

اخر غير ما بيناه فان هذا اختلاف في كون الصفات عين في الباري
اولا والاول اختلاف في معنى القادر والمختار فان قلت الصفات
اعراض للموصوفات والعرض القائم بالموصوف المعروض لا يمكن
ان يكون عين المعروض القائم بنفسه فكيف يختلف العقلاء فيه
قلت القول بالعينية كما عرفت يرجع الى نفي الصفات العارضة
فالاختلاف بالحقيقة راجع الى نفي الصفات العارضة **قوله** واستدل
الفريقان محصول الاستدلال ان الصفات لو كانت موجودات
زائدة على ذات الواجب لكانت ممكنة لاحتياجها الى الواجب
لعروضها له وكل ممكن له علة فعلتها اما غير الواجب فيلزم احتياجه
الى غيره في صفاته الكمالية وهذا نقص وان كانت عينه فيلزم ان
الواجب فاعلا وقابلا وهو محال اقول يمكن اختصاره بان يقال
قد ثبت استناد كل ممكن الى الله سبحانه اما بالذات واما بالواسطة
بل ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى بغير واسطة كما مر في
مذهب الحكماء فيكون فاعلا للصفات وهو قابل لها فيلزم كون البسيط
فاعلا وقابلا وكذا يلزم ان يكون البسيط مصدر الامور كثيرة واللازمان
انما يتم محالان واعلم ان هذا الدليل اذا اثبت كونه تعالى بسيطا حقيقيا
وليس فيه تعدد جهات واعتبارات واذا اثبت استحالة
كون البسيط فاعلا وقابلا معا ولم يثبت شيء من ذلك ولكن لا يرد
عليه ما يرد على الشق الاول من الدليل لحذف الشق الاول منه فافهم
قوله امور متكثرة هي صفاته الكثيرة من العلم والارادة والقدرة
وغيرها وايضا قد ثبت صدور شيء من العالم منه فلو صدر منه شيء

من صفاته يلزم ان يكون ذاته البسيطة مصدر الامور متكثرة فافهم
قوله متناقض في نفسه فان القول بزيادة الصفات توجب القول
باحتياجها الى الموصوف وهذا مناقض القول بقدمها وعدم
باحتياجها قوله لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث لما ثبت
الاحتياج في الصفات القديمة الغير الحادثة قوله ولو سلمنا
الاحتياج مضمونه ان الصفات الزائدة يجوز ان علتها غير الواجب
فيلزم احتياج الواجب في صفات كماله الى غيره وهذا ليس بمحال
اذ لم يثبت بالبرهان الا استحالة احتياجه في الوجود الى غيره
هذا وقد عرفت ان هذا لا يرد على الدليل الذي اختصرنا منه قوله
وانت تعلم ان هذا اي احتياج الواجب في صفات كماله الى غيره
مخالف لما اتفق عليه العقلاء من اتصافه بجميع صفات الكمال لانه لو
كان محتاجا في صفة كماله الى غيره لكان ناقصا مستكملا بالغير وهذا
مخالف للفطرة السليمة اقول من جملة الصفات هي القدرة والارادة
ولا شك في انهما متقدمتان على غيره تعالى بالوجود لان غيره ممكن
والقدرة والارادة من جملة علل كل ممكن فلو كانتا معللتين بالغير
لزم الدور لتوقفهما على ما يتوقف عليهما وانت تعلم ان العلم سابق
عليهما سبقا ذاتيا لان الارادة على نهج العلم والقدرة مسبوقة
مؤثرة بها والعلم ايضا مسبوق بالحيوة فهذه تكون سابقة على
الكل سبقا ذاتيا لتوقف الكل عليها فتكون سابقة على الكل الكائنات
ايضا سبقا ذاتيا لانها من جملة علل الكائنات فلو احتاج الواجب
في علمه او حيوته الى غيره من الممكنات لزم الدور فافهم فانه دقيق

دقيق وبالفهم حقيق قوله وانت تعلم ان هذا اي انت تعلم انه
القول بزيادة الصفات على ذاته سبحانه ينساق الى القول بكونه
فاعلا موجبا لتلك الصفات لا مختارا فيها لان الصادر بالاختيار
حادث لا محالة وهذه الصفات قديمة فلم تكن صادرة عنه بالاختيار
قيل عليه يجوز استناد القديم الى القديم المختار بالاختيار القديم
لجواز ان يكون سبق الاختيار على المعلول الصادر كسبق الاتحاد
على الوجود بالذات لا بالزمان قوله ولا محذور فيه اي لا محذور
في القول بكونه فاعلا موجبا بالنسبة الى صفاته الزائدة اذ ليس فيه
تخصيص قاعدة كما توهم قوله لان القاعدة لا تشملها اي قاعدة
كونه فاعلا مختارا لا تشمل فاعليته للصفات لان القاعدة انه سبحانه
فاعل مختار للعالم وهو ما سوى ذاته وصفاته فتلك القاعدة
لا تشملها لخروج الصفات من العالم قوله ولو سلمنا اي ولئن سلمنا
شمول القاعدة فتخصيصها ليس بمحذور كتخصيص قاعدة زيادة الوجود
وقاعدة زيادة التشخص وغيرهما اذ ليس في تخصيصها محذور فان
البرهان اوجبه فافهم قوله واستدل القائلون بالغيرية اقول
هذا الى آخره مشتمل على دليلين ورد هما احدهما ان النصوص ناطقة
بكونه تعالى حيا وقادرا وعالما والحي القادر العالم في الشاهد من قام به
الحيوة والقدرة والعلم وكذلك لا بد في الغائب الذي هو الله
سبحانه ورد هذا بانه يجوز ان يكون الغائب مخالفا للشاهد وقياسه
عليه قياس فقهي غير نافع وثانيهما ان النصوص دالة على كونه حيا قادرا
عالما ومعنى الحي والقادر والعالم من قام به الحيوة والقدرة والعلم

ومحصله ان حمل المشتق على شيء يستلزم قيام ماخذ الاشتقاق
به فيكون ماخذ اشتقاق هذه المشتقات قايما به سبحانه وتعالى والقايم
بشيء غيره فيكون هي غيره تعالى ورد هذا بانا لا نم ان الحي من قام به
الحيوة بل معنى الحي ما يعبر عنه بالفارسية بزنده سواء قام به الحيوة
اولا ومعنى القادر ما يعبر عنه بتوانا سواء قام به القدرة اولا وكذا
معنى العالم ما يعبر عنه بدانا سواء قام به العلم اولا وهكذا معنى ساير
الصفات وبالجملة حمل المشتق على شيء لا يوجب قيام ماخذه به فلا
يكون معنى العالم من قام به العلم بل معناه ذات ثبت له العلم سواء
كان بقيام العلم به او بكونه عين العلم فان ثبوت الشيء لنفسه
ضروري فافهم **قوله** يصح وجود احدهما مع عدم الاخر اقول يرد
على هذا ايراد آخر ايضا وهو انه لا يصدق على العلة التامة الموجودة
مع معلولها فانهما موجودان متغايران مع انه لا يصح وجود احدهما
مع عدم الاخر او يمتنع تخلف احدهما عن الاخر كما لا يخفى ولا يمكن
ان يجاب عن هذا الاعتراض بما اجاب به العلامة عن الاعتراض
المذكور في الشرح لان مادة النقض في هذا الكلام موجود لان عدم
الانفكاك بينهما لعلاقة بينهما هي العلية والمعلولية لا لعدم
علاقة بل اقول كما انه ليس بجامع لعدم صدقه على العلة التامة
مع معلولها فكذلك ليس بمانع ايضا لصدقه على الجزء والكل
والموصوف والصفة مع انهما غير متغايرين اما صدقه على الاولين
فلانه يجوز وجود الجزء بدون الكل فيصدق عليهما انهما موجودان يصح
وجود احدهما مع عدم الاخر واما صدقه على الاخرين فلانه يجوز وجود

وجود الموصوف بدون الصفة فيصدق انهما موجودان يصح
وجود احدهما مع عدم الاخر فان قلت المراد ان يصح وجود كل
واحد منهما مع عدم الاخر فان قلت وههنا ليس كذلك اذ
لا يصح وجود الكل بدون الجزء ولا وجود الصفة بدون الموصوف
قلت هذا لا يفهم ولو سلمنا فنقول ان اريد به ذلك فيصدق
التعريف على الباري تعالى اذ يمتنع عدم وكذلك يصدق على
العرض والمحل وعلى العلة والمعلول اذ لا يصح وجود العرض بدون
المحل ولا يصح وجود المعلول بدون العلة فافهم **قوله** واعترض
عليه محصله ان التعريف غير جامع لعدم صدقه على جسمين قديمين
مع انهما متغايران جسمين قديمين اقول لا خصوصية
للجسمين في مادة النقض اذ كما ان التعريف لا يصدق على قديمين
كذلك لا يصدق على جوهرين فردين قديمين او على عرضين
قديمين مع ان كل اثنين من هذه الاقسام الثلثة متغايران فافهم
قوله قلت محصل هذا الجواب ان دعوى عدم جامعية التعريف
لا يثبت الا اذا ثبت فرد من افراد المعرف ولا يصدق عليه
المعرف وههنا لم يثبت وجود فرد كذلك بل ثبت امتناعه
فان وجود جسمين قديمين عند المتكلمين من الممتنعات وكذا وجود جوهرين
فردين قديمين او عرضين قديمين اذ لا قديم سوى الله تعالى وصفاته
عندهم ولو سلمنا وجود جسمين او جوهرين او عرضين قديمين فلا نم
عدم صدق تعريف المتغايرين عليهما وقول المعترض في اثبات
عدم الصدق انه يمتنع عدم واحد منهما مع وجود الاخر لامتناع

انعدام القديم ح م اذ يجوز انعدام القديم لحدوث امر مانع من وجوده
فيجوز ان يكون وجود واحد الجسمين القديمين متوقفا على امر مانع
فاذا احدث هذا المانع زال وجود هذا الجسم القديم ولئن سلمنا
امتناع انعدام القديم فنقول حاصل التعريف ان المتغايرين
هما الموجودان اللذان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر لعدم
علاقة بينهما يعني هما موجودان اللذان لا يمتنع انفكاك احدهما عن
الآخر ويمتنع لكن امتناع انفكاكهما لا يكون لعلاقة بينهما توجب
ذلك والجسمان القديمان وان كان ممتنع الانفكاك ولكن امتناع
انفكاكهما ليس لعلاقة بينهما اوجبه بل لامتناع طريان العدم على القديم
وهذا ليس علاقة بينهما فافهم **قوله** واورد على التعريف المختار اقول
قد عرفت مما سبق انه يرد هذا الايراد على التعريف الاول ايض
بان يقال ان اراد بصحة وجود احدهما مع عدم الآخر صحة وجود احدهما
لا على التعيين اي صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر فيلزم ان يكون
العالم والباري والعرض والمحل والعلة والمعلول من المتغايرين
اذ لا يجوز ولا يصح عدم الباري ولا يجوز وجود العرض بدون ولا وجود
المعلول بدون العلة وان اريد صحة وجود احدهما معينا اي صحة
وجود واحد منهما بدون الآخر فيلزم ان يكون الصفة والموصوف
والجزء والكل من المتغايرين لجواز وجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف
بدون الصفة **قوله** واجيب بان المراد اقول يمكن ان يجاب بمثل
هذا الجواب عن هذا الايراد على التعريف الاول بان يقال المراد
صحة وجود احدهما مع عدم الآخر ولو في التعقل يعني المتغايرين هما

هما الموجودان اللذان يصح ان يتعقل وجود احدهما لا على التعيين
بدون الآخر بان يتعقل وجود كل منهما بدون الاخر ولا يجوز مثل
ذلك في الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل
وعلى هذا لا يرد عليه النقض بمثل الجسمين القديمين ايض لانه لا يتعقل
وجود كل واحد من الجسمين بدون الآخر بل على هذا الجواب لا يرد
ما اورد عليه الاستاد قدس سره اذ ليس في هذا التعريف قيد عدم
ولا اخير ومع عدم هذين القيدين لا يصح الجواب كما قال الاستاد
قدس سره فهذا الجواب صحيح على زعم الاستاد بحذف القيدين
فيه ولكنه غير صحيح في نفس الامر اذ يرد عليه ايض ان المراد بتعقل
وجود احدهما بدون الآخر ان كان تجويز العقل فالعقل لا يجوز وجود
المعلول بدون علته التامة ولا وجود العلة التامة بدون معلولها
فيلزم ان لا يكونا متغايرين وان كان المراد ما هو اعم من ذلك بحيث
يشمل غير المطابق يلزم ان يكون الموصوف والصفة والجزء والكل
من المتغايرين وليس كذلك **قوله** خرج الجزء والكل لان عدم
الجزء يستلزم عدم الكل فلا يصدق عليهما انهما شيئان لا يستلزم عدم
احدهما مع عدم الآخر **قوله** والصفة والموصوف لان عدم
الموصوف يستلزم عدم الصفة فلا يصدق عليهما انهما شيئان
يستلزم عدم احدهما عدم الآخر **قوله** ولكن يلزم ان يكون اي
لكن يلزم خروج العالم والصانع ايض عن تعريف المتغايرين لان
عدم الصانع يستلزم عدم العالم فلا يصدق عليهما انهما شيئان
لا يلزم عدم احدهما عدم الآخر كذا لا يصدق على الملزوم واللازم

لان اللازم يستلزم عدم الملزوم فلا يكون التعريف جامعا لخروج
بعض افراد المتغايرين منه فالصانع والعالم من المتغايرين وكذلك
الملزوم واللازم منهما ولا يصدق التعريف عليهما **قوله** ويشبه ان
يكون مراد الشيخ ذلك اى هذا المعنى الذى ذكر لان هذا المعنى
لا يشمل الموصوف والصفة فلا يكونان متغايرين على هذا التعريف
ومقصود الشيخ هو هذا اذ يندفع بهذا تعدد القدماء الذى يلزمه
على مذهبه من اثبات زيادة الصفات اذ لو قيل له من زيادة
الصفات كما هو مذهبك يلزم تعدد القدماء وتعددها كفر لما كفر
النصارى بالقول بثلثة من القدماء لقال الشيخ ان الصفات
ليست مغايرة للذات الموصوفة بها والذات الموصوفة واحدة
لا تعدد فيها فلم يلزم تعدد القدماء هذا اقول انت خبير بان من
يقول بان الصفات سبعة او ثمانية فقد اعترف بتعدد القدماء
اذ السبعة والثمانية من الاعداد المتكثرة المقابلة للواحد فيلزمه
تعدد القدماء فقول بعدم مغايرة الصفات لا يندفع عنه القول
بتعدد القدماء ثم اقول لا يندفع عنه هذا الا بان يقال اثبات
القدماء بذواتها بان يكون كل واحد منها قائما بذاته لا بذات
آخر كفر ولهذا كفرت النصارى فانهم اثبتوا قدماء قائمة بذواتها
واما اثبات قدماء قائمة بذات الله تعالى فليس بكفر لان الاول
يوجب الشرك بخلاف الثانى فان القديم القائم بذاته اذا كان
واجبا اذا كان متعددا يلزم منه تعدد الواجب واما القديم
اذا كان قائما بغيره فهو محتاج الى الغير الذى هو تقدم به فليس بواجب

بواجب لاحتياجه فى الوجود الى غيره فتعدد مثل هذا القديم
لا يوجب الشرك كما لا يخفى وايضا القول بتعدد القدماء القائمة
بذواتها يوجب القول بقدم العالم لان العالم ما سوى الله تعالى
وصفاته وبعض من هذه القدماء لا محالة غير الله وغير صفاته
فيلزم منه القول بقدم العالم وهو كفر ولذا كفرت النصارى
لما قالوا ان الله ثالث ثلثة فهم مكفرون من وجهين احدهما باثبات
ثلثة آلهة وما من اله الا الله وثانيهما باثبات قديم قائم بذاته
غير الله وصفاته فان القديم الذى غير الله وغير صفاته لا محالة
هو من جملة العالم فانه ما سوى ذاته وصفاته فيكون العالم قديما على
قولهم وهو كفر وعلى مذهب الاشعرى لا يلزم شئ من هذين الامرين
اما الشرك فلما عرفت من ان الصفات لاحتياجها الى الله
ليست شركا لله لانها غير واجبة بذواتها فلا اله غيره واما
القدم فلان الصفات ليست من جملة العالم لانه ما سواه تعالى
وما سوى صفاته فافهم **قوله** ولا مدخل فى ذلك للجزء والكل
بل المدخل فى ذلك للصفات اذ من زيادتها يلزم تعدد القدماء
ومن القول بعدم مغايرتها يندفع لزومه وقد عرضت ما فيه **قوله**
والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف
بل يقولون بالمغايرة بينهما ولذلك يشنعون على الاشعرى بانه
يلزم من قوله بزيادة الصفات تعدد القدماء لانها صفات
مغايرة للموصوف ومع هذا قديمة متعددة فيلزم تعدد القدماء
وهو كفر **قوله** فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل

اى انهم لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف فكيف
يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وهذا اشنع فان الكل
مركب من الجزء والجزء بسيط حقيقي او بسيط بالنسبة فكيف
لا يكون المركب مغايرًا للبسيط الى غير ذلك من التشنيعات
المترتبة على القول بعدم مغايرة الجزء للكل **قوله** واما الباعث
اى الباعث بالقول بعدم مغايرة الصفة للموصوف مع انه
قول شنيع هو دفع الكفر الذى يلزم من القول بزيادة الصفات
ولا باعث ههنا يوجب القول بعدم مغايرة الجزء للكل وهو
اشنع هذا وانت خبير بان نفى لزوم تعدد القدماء لا يترتب
على ذلك اى القول بعدم مغايرة الصفات يلزم تعدد القدماء
لان هذه الصفات كما مر على مذهبه متعددة فانها ثمانية او سبعة
على مذهبه وهى قديمة فيلزم تعدد القدماء فالقول بعدم مغايرتها
للموصوف لا ينفى تعدد القدماء اللزوم من القول بزيادتها وقدمها
كما عرفت **قوله** فلا فائدة فيه اذ لا ينفى تعدد القدماء اللازم
من القول بزيادتها وقدمها **قوله** ولا وجه لادخاله فى المسائل
الاعتقادية لانه قول مع شناعته بلا فائدة والمسائل الاعتقادية
لا بد ان يكون ذوات فوائد من غير شناعة **قوله** وانت تعلم
ان هذا انما يصح اى انت تعلم ان القول بان الصفات لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الذات انما يصح فى الصفات المشتقة كالعالم
مثلا فان العالم مغاير للموصوف بحسب المفهوم وعينه بحسب الذات
لانه محمول عليه ولا بد من اتحاد الذات بين الموضوع والمحمول ولا يصح

ولا يصح فى ماخذها فان العلم مغاير للموصوف ذاتا ومفهوما اما مفهوما
فظاهر فان مفهوم العالم ما يعبر عنه بدانا ومفهوم العلم ما يعبر عنه
بدانش واما ذاتا فلان ذات العلم عرض قائم بالعالم وذات
العالم جوهر هو موضوع للعلم والمغايرة بينهما ظاهرة بينة لا تخفى
قوله مستقلة بذواتها فى اثبات ذوات مستقلة
بذواتها قديمة كفر من وجهين كما مر **قوله** تكفير احد الطرفين
اذ الشريعة قد وردت بكونه تعالى حيا عالما قادرًا مريدًا متكلما
سميعا بصيرا فيجب القول بحمل هذه المشتقات عليه سواء قيل
بزيادة الماخذ عليه وقيامها به او لا اذ لم يرد الشرع بواحد منهما
فالتكفير يتعلق بمن لا يقول بحملها عليه لا بمن يقول بزيادتها وقيامها
به ولا بمن يقول بعدم زيادتها وعدم قيامها به كما يقول به الحكماء
والمعتزلة بل القول بهذا اليق بالتوحيد ولذا قالت الصوفية
العارفون بالله وبتوحيده به **قوله** وهو عالم متفرع على قوله
متصف بجميع صفات الكمال ووجه التفريع ظاهر لان العلم من صفات
الكمال ولذا لم يختلف فى اتصافه سبحانه بالعلم الا شرذمة قليلة
من قدماء الفلاسفة ولا يعبا بهم ومن ههنا ظهر الاختلاف فى قوله
متصف بجميع صفات الكمال ولكن الاختلاف لما كان ممن لا يعبا
بهم قال قبل ذلك ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء فلا يرد
عليه شى **قوله** عالم الغيب هو عالم الملكوت سمى به لكونه غائبا
عن الحس **قوله** والشهادة عالم الملك سمى بها لشهوده وحضوره
للحواس **قوله** واما عقلا للمتكلمين فى اثبات علمه تعالى

مسلكين احدهما ما ذكره من الاستدلال من افعاله المتقنة على علمه
وثانيهما انه قادر وكل قادر عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد
والاختيار والقصد لا يكون بغير علم وانما يذكره العلامة لانه موقوف
على اثبات القدرة وانه لم يثبت بعد كما سيجي ذكرها **قوله**
المتقنة المحكمة وهي افعال خالية عن وجوه الخلل ومشتملة على حكم ومصالح
كثيرة محصل هذا الاستدلال ان افعاله سبحانه من خلق السموات
السبع والارضين وخلق الانسان من الارض منهن في احسن
تقويم افعال في كمال الاتقان دالة على كمال علمه وحكمته واعترض
عليه بوجهين الاول ما ذكره بقوله ولا يرد له والثاني انه ان اريد بكون
افعاله تعالى متقنة انها موافقة للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع اذ لا شي
من مفردات العالم ومركباته الا يشتمل على مفسدة متضمنة لخلل
ويمكن تصوره على وجه اكمل كما هو عليه وان اريد انها موافقة للمصلحة
من بعض الوجوه فمسلم لكن لا نسلم دلالتها على العلم اذ ما من فعل الا وهو
موافق للمصلحة من بعض الوجوه ومع هذا هو صادر من غير علم كاحراق
النار وتبريد الماء فاتقان الفعل بهذا المعنى ليس دليلا على علم الفاعل
اذ لو كان دليلا عليه لكان مثل احراق النار دليلا على علمها وليس
كذلك وان اريد باتقان الفعل معنى غيرهما فهو امر ثالث لا بد من بيانه
واجيب عنه بانا نريد بالاتقان كون العالم على ما يشاهد عليه من
الترتيب العجيب والتركيب الغريب الذي يتحير فيه العقول والابصار
ولا نشك الاتقان بهذا المعنى دليل علم فاعله فانك اذا
رأيت خطا حسنا لا تشك في علم خطاطه بهذا العلم الحسن كالخطوط

كالخطاط الحسن من كل مخلوق كالحروف والكلمات الحسنة في هذا الخط
الحسن فكيف تشك في علم خطاطه اذا تاملت في حسن خطه
وادركت جودة كتابته هذا القول يمكن اختيار الشق الثاني ويقال
الفعل المتقن بهذا المعنى دليل على علم فاعله ويدفع النقض بفعل
النار بان يقال ليس الاحراق فعل النار حتى يدل على علمها وانما
هو فعل الله تعالى ويدل على علمه وحكمته لموافقته للمصلحة من بعض الوجوه
فالنار بالحقيقة محل لظهور فعل الله الذي هو الاحراق لا انها فاعلة
للاحراق فلا نقض ولما علم هذا الجواب من جواب الايراد الاول
الذي ذكره العلامة لم يذكر العلامة هذا السوال لظهور جوابه مما ذكره
اذ محصل ما ذكره ان نسج بيت العنكبوت ليس فعلا له حتى يدل على علمه
فلا يصلح لان يكون مادة النقض بقولنا الافعال المتقنة يدل على
علم فاعلها ومحصل جوابنا ايضا هو مثل هذا حيث قلنا ان الاحراق
ليس فعل النار حتى يدل على علمه وانما هو فعل الله فلا يصلح لان يكون
مادة النقض كقولنا الافعال المتقنة الموافقة للمصلحة من بعض الوجوه
يدل على علم فاعلها فافهم **قوله** ولا يرد محصل هذا الاعتراض نقض
اجمالي يعني ان الدليل جار في الحيوانات المتقنة الافعال كالنحل والعنكبوت
والحكم بوجود العلم فيهما غير جار اما جريان الدليل فيهما فلان النحل
يعمل بيتا مسدسا متساوية الاضلاع من غير مسطر وفرجار بحيث
يعجز عن مثله فحول العقلاء ففعله هذا متقن وكذلك العنكبوت ينسج
بيتا بلعابه بحيث يتحير فيه جميع العقلاء ففعله ايضا متقن واما عدم جريان
الحكم فلانه لا يقال للنحل انه عالم وكذلك لا يقال للعنكبوت انه عالم

اذ لا علم للحيوانات قوله فانها اشارة الى جواب النقض ومحصله
منع جريان الدليل اى لا نسلم ان للحيوانات افعالا متقنة والافعال
التى نشاهد منها وان كانت متقنة لكنها فعل الله سبحانه لا فعلها
ولذا يدل على علمه تعالى وتلك الحيوانات محال لظهور تلك الافعال
لا فواعلها قوله على انها اشارة الى جواب آخر للنقض ومحصله
منع تخلف الحكم اى لو سلمنا جريان الدليل فى الحيوانات ونقول ان
لها افعالا متقنة فيمنع تخلف الحكم فيها اى نقول انها عالمة فافعالها
المتقنة فيها دلت على علمها فلم يتخلف الحكم فيها قوله فى اثبات
تخلف الحكم اذ لا علم للحيوانات ولا يقال للنحل ولا لغيره انه عالم مم
بل نقول صريح القرآن والحديث ناطق بانها عالمة ويقال للنحل
عالم لقوله تعالى واوحى الى النحل الآية ولقوله والطير صافات
كل قد علم صلوته وتسبيحه الى غيرها من الآيات الدالة على علمها كقصة
والهدهد وحكايتهما لسليمان عليه السلام بما علما وقوله تعالى وعلمنا منطق
الطير صريحة فى علم الحيوانات ونطقها والتأويل فى مثل هذه الآيات
تبعيد للناس عن سواء السبيل قوله فلما سبق من دلايل الافعال
ولما سبق من دلايل القدرة اقول لما سبق من انه تعالى متصف بجميع صفات
الكمال ومنها العلم بغيره كليا او جزئيا والعلم بذاته ايضا كذلك
فهذا مسلك تام فى علمه تعالى بجميع المعلومات بخلاف المسلكين الاولين
لان الافعال المتقنة والقدرة العالية يدلان على العلم بالمقدورات
دون غيرها ولذا استدل العلامة على علمه بغيره من افعاله ثم قال
واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذى يعلم

اقول هذا يدل على علمه بذاته بوجه ما ولا يدل على انه تعالى عالم بذاته
بالكنه قوله فان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته ان اريد به الكنه فممنوع
وان اريد به الوجه فمسلم ولكن العلم بالوجه لا يستلزم العلم بالكنه
فلم يثبت هذا المدعى لا يقال العلم بالشىء نفسه علم حضورى لا
يتصور فيه الوجه والكنه فانه حضور بذاته لذاته فهو علم بالكنه
لا غير لانا نقول لا نسلم ذلك اذ لو كان كذلك لكان لكل واحد
منا عالما بنفسه كما هى بالكنه وليس كذلك اذ معرفة النفس
من معضل المعارف ولذا قال صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه
وقال الفضلاء فى تفسيره فبقدر معرفة الشخص نفسه يعرف ربه
ولا شك ان معرفة الرب بالكنه متعسر بل متعذر كما قال
عجز الواصفون عن صفتك ، اعتصام الورى بمغفرتك ،
تب علينا فاننا بشر ، ما عرفناك حق معرفتك ، وبالجملة
لو كان الحضور كافيا فى معرفة النفس بالكنه لكان كافيا بمعرفة
الرب كذلك وليس فليس واعترض عليه بوجهين الاول ان العلم
بالشىء نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تغاير المنتسبين
ولا تغاير بين الشىء ونفسه فلو علم سبحانه نفسه لزم ان يغاير
نفسه وهو محال الثانى انه اذا لم يعلم نفسه فلم يعلم غيره لان العلم
بالغير مستلزم بنفسه لما مر واللازم باطل لما عرفت آنفا من امتناع
تحقق النسبة بين الشىء ونفسه واجيب عن الاول بانا لا نسلم
ان العلم نسبة بل نقول هو صفة ذات نسبة فان قلت كونه
صفة ذات نسبة ايضا يقتضى امتناع علم الشىء بنفسه لانه لا يكون

بدون النسبة وهي ممتنعة فيمتنع هو ايضا قلت كون العلم صفة
ذات نسبة يقتضي نسبة بين الصفة وموصوفها وهذا ممكن
وكذا يقتضي نسبة اخرى بينها وبين المعلوم وهذا ايضا ممكن ولا
يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم وهذه هي النسبة الممتنعة لانها
بين الشيء ونفسه اذا كان عالما بنفسه ولئن سلمنا ان العلم نسبة
فلا نسلم استحالة انتساب الشيء الى نفسه نسبة علمية وكيف
لا وواحد منا عالم بنفسه فان قلت النسبة يقتضي التغاير ولا تغاير
بين الشيء ونفسه قلنا هي تقتضي التغاير الاعتباري وهذا متحقق
بين الشيء ونفسه فانه من حيث انه عالم غيره من حيث هو معلوم وهذه
المرتبة من المغايرة كافية لتحقق النسبة العلمية وعن الثاني بانه قد ثبت
عدم استحالة علم الشيء بنفسه وما ذكر في عدم علمه بغيره موقوف
على استحالة هذا فلا يصح قوله فاذا لم يعلم نفسه لم يعلم غيره فان قلت
اذا علم الله جميع المعلومات علم انه عالم بها لانه ايضا من المعلومات
وهكذا علم العلم بهذا العلم فيلزم التسلسل قلت علمه بالعلم وعلم العلم
الى غير النهاية اجمالي لا تفصيلي فلا يلزم التسلسل المحال فافهم
قوله بنهج آخر ولهم في هذا النهج مسلكان الاول انه تعالى مجرد
وكل مجرد عالم بالمفهومات الكلية واعترض عليه بوجهين احدهما
منع الكبرى وثانيهما النقض الاجمالي وهو انه لو كان كذلك لكان
كل انسان عالما بجميع المفهومات الكلية واللازم باطل فالملزوم مثله
اما بطلان اللازم فلان كل انسان يجهل كثيرا من المفهومات الكلية واما
الملازمة فلان نفس كل مجرد وكل مجرد عالم بالمفهومات الكلية والثاني

والثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما انه عاقل
ذاته فلانه مجرد والتعقل حضور الماهية المجردة عند المجرد وذاته تعالى
لكونه غير غائب عن نفسه حاضر عند نفسه فيكون عاقلا لنفسه
عالما بنفسه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولما كان كل موجود معلولا له
فيكون عالما به واعترض عليه بانا لا نم ان التعقل حضور الماهية المجردة
عند المجرد بل هو شيء آخر كيف ولو كان كذلك لكان كل حس مدركا
لنفسه لان الادراك حضور الشيء عند المدرك والحس المدرك ليس
بغائب عن نفسه بل هو حاضر عنده فيكون مدركا له هف ولو
سلمنا ان التعقل ما ذكر فلا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وانما
يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة لشيء آخر هو معلول
وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول اذ عند
هذه يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكر يدل على انه عالم بذات
العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم
الاخرى اقول ولو دل على ثبوت العلوم الاخرى فلا يلزم منها
الا العلم بوجود المعلول ومن هذا لا يلزم العلم بكنه المعلول ولا العلم بجميع
وجوهها وهذا هو المدعى لان المدعى اثبات انه تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه من جميع الجزئيات وايضا يلزم مما ذكر علمه سبحانه
بجميع الموجودات لانها معلولاته ويلزم من العلم بوجود العلة العلم
بوجود المعلول ولا يلزم منه علمه تعالى بجميع المعدومات فان قيل المعدومات
الممكنة ايضا معلولات له ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول قلت
لا نم انها معلولات له ولو سلمنا فنقول ما ذكرتم انه يلزم من العلم بوجود العلة العلم

بوجود المعلول الا انه يلزم من العلم بالعلة مطلقا العلم بالمعلول مطلقا
ولو سلمنا ذلك فلا يلزم منه العلم بالمعدومات الممتنعة لانها ليست
معلولات فضلا عن ان يكون معلولات له سبحانه فتامل **قوله**
المادية لان العلم حضور مجرد عندهم فلا يتصور علم جزئي مادي عندهم
قوله وقد يكثر تشنيع الطوائف لتكفيرهم لنفيهم بذلك علم الله تعالى
بالجزئيات المادية فيكون جاهلا بها تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وللزوم التناقض في قولهم فانهم يقولون العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولما كان البارى عالما بذاته التى هى علة للجزئيات
المادية وغيرها فيكون عالما بها وهذا يناقض قولهم انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المادية بوجه جزئي **قوله** قلت مضمون هذا الكلام
دفع التشنيعين عن كلام الحكماء بان يقال ان الاشياء في حد
ذاتها ليست كلية ولا جزئية فان الكلية والجزئية نحوان من الادراك
فان الشيء اذا ادرك بالعقل كان كليا وادراكه يسمى علما وتعقلا
واذا ادرك بالحواس كان جزئيا وادراكه يسمى احساسا ولما كان
ذاته تعالى عالما بذاته التى هى علة للاشياء كلها والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول الا احساسه كان كل شيء معلوما لله سبحانه لا
محسوسا له فثبت بهذا علمه تعالى بكل شيء من غير لزوم جهل واندفع
التناقض عن كلامهم لانهم لا يقولون انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل
يقولون انه يعلمها ولكن لا يحس بها فمحصل كلامهم نفي احساس الجزئيات
عنه لنفي الحس عنه تعالى وهذا ليس بكفر اقول ان نفيت ان السمع
والبصر صفتان غير العلم يلزمهم الكفر والا فلا فافهم ولكن هذا لا يخص بهم

بهم فان من اهل الكلام من يقول برجوع السمع والبصر الى العلم ومنهم من
لا يقول به **قوله** من ان التشخص مضمونه ان التشخص داخل في قوام
الشخص كالفصل في قوام النوع والتشخص متشخص بذاته فهو جزئي مادي
لا يمكن ان يدرك بالفعل فيلزمهم خروج التشخص عن علمه سبحانه ومن
هذا يلزم الجهل والتناقض ايضا لان التشخص ايضا من معلولاته فلو لم يعلمها
لم يلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وان معلوما فيكون عالما
بالجزئي من حيث هو جزئي **قوله** وليس هذا مذهبهم اى كون
التشخص داخلا في قوام الشخص ليس مذهب الحكماء فهم لا يقولون
بان التشخص امر مادي داخل في قوام الشخص ليلزمهم ان كونه ماديا
يوجب ان لم يكن معلوما لله سبحانه وكونه معلولا له يوجب
كونه معلوما له تعالى فيلزمهم التناقض والاعتراض بالجهل عليه سبحانه
بل مذهبهم ان امتياز الماهيات بنحو الوجود المقارن للاعراضها
وبالجملة الموجودات في الخارج ليست الا ماهيات وعوارض
ان ادركت بالعقل كانت كليا وان ادركت بالحواس كانت
جزئيا والادراك الاول يسمى علما والثاني احساسا فكون الشيء
متشخصا ليس الا ادراكه بالحواس وكون الشيء كليا ليس الا ادراكه
بالعقل فاندفع التشنيعان لانه تعالى عالم بكل شيء لانه عالم بذاته
وكل شيء معلول ذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فافهم
قوله فان قلت هذا اعتراض على ما قرره قبل من ان مذهب
الحكماء ان علمه بالاشياء كلي ومحصله انه سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار
وفعل المختار لا يصدر الا عن علم جزئي لان العلم الكلي لا ينبعث عنه

شوق جزئي لان نسبته الى الجزئيات على السوية فيكون له علما جزئيا
وهذا مناقض لما قلتم من ان علمه كلي لا جزئي **قوله** ولذلك اي
ولان التصور الجزئي لا بد منه لصدور شوق جزئي اثبتوا للافلاك
وراء النفس المجردة نفسا ليتأتى منه التصور الجزئي الذي هو
مصدر الشوق الجزئي فان المجرد لا يصلح لذلك اقول هذا لا مدخل له
في الاعتراض لما مر من ان الاعتراض تمام بدونه لكنه ذكره لانه يلزم
منه اعتراض آخر على كلام الحكماء وان لم يصرح به وهو ان الفاعل
بالاختيار لا بد له من تصور جزئي ليصدر عنه شوق جزئي والباري
سبحانه فاعل بالاختيار عندهم فيكون له تصور جزئي يصدر عنه
شوق جزئي ولا شك انهما لا يصدران عن المجرد ولذلك اثبتوا
في الفلك نفسا منطبعة ليكون مصدرا لهما فلا بد للواجب ايضا
مثل ذلك وهذا مناقض لقولهم بتجرد الواجب **قوله** قلت
قد صرح هذا اشارة الى دفع الاعتراض الذي ذكر ومحصله انهم
قالوا الشيء الذي لا مثل له من نوعه كالشمس يصح صدوره عن
رأي كلي كالفاعل بالاختيار لا يلزمه التصور الجزئي فاندفع الاعتراض
فان قلت قد نقلت عن العلامة الطوسي ان الرأي الكلي لا يكفي
للفاعل المختار وهذا مناقض لدلالته على كفاية الرأي الكلي قلت
قد اجاب عن هذا بما سيأتي في قوله ويمكن التوفيق بين الكلامين
بان يقال الكلي له معنيان احدهما ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع
الشركة والثاني المشترك بالفعل بين كثيرين والرأي الكلي بالمعنى
الثاني هو الذي لا يكفي في صدور الفعل عن الفاعل المختار لا الرأي الكلي

الكلي بالمعنى الاول فاندفع التناقض لان الكافي هو الاول دون الثاني
فان قلت قولهم الفاعل المختار لا بد له من تصور جزئي ينافي قولهم
ان علمه تعالى ليس بجزئي وهو فاعل مختار عندهم قلت التصور الجزئي
في كلامهم بمعنى انه لا يكون مشتركا بالفعل بين كثيرين لا انه لا يكون
كليا والعلم الذي لا بد للباري في صدور شيء عنه مثل الشمس وغيرها
هو علم جزئي بمعنى انه غير مشترك بالفعل بين كثيرين وان كان
تصوره غير مانع عن وقوع الشركة فهو كلي بهذا المعنى وجزئي بمعنى
انه ليس كليا بالمعنى الآخر والعلم الجزئي بهذا المعنى يمكن صدوره
عن المجرد ولا يحتاج في صدوره الى نفس منطبعة فاندفع الاعتراض
الآخر الذي مر في كلامنا من انه يلزم اثبات نفس منطبعة
للواجب وهو مناف لقولهم بتجرده سبحانه فانه ظهر لك ان
العلم الجزئي بهذا المعنى لا يحتاج الى نفس منطبعة هذا وقد بقي ههنا
شيء وهو انه على هذا لم تثبت النفس المنطبعة في الافلاك اذ التصورات
الجزئية التي لها لا يحتاج الى نفس منطبعة لكونها كلية يمكن صدورها
عن نفوسها المجردة فان قلت ان للافلاك افعالا جزئية تحتاج
الى تصورات جزئية بمعنى ان يكون نفس تصورها مانعة عن وقوع
الشركة قلت لا نسلم احتياج افعالها الى تصورات جزئية
كذلك بل التصور الكلي اي الغير المشترك بين كثيرين بالفعل
كاف في صدور فعل لا مثل له من نوعه ههنا كما ان التصور الكلي كاف
في صدور جوهر لا مثل له من نوعه كالشمس عن الله سبحانه كما مر والى هذا
الاعتراض اشار العلامة ههنا بقوله لكن يبقى انه يمكن في الافلاك

تصورات جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا يثبت النفس
المنطبعة هذا غاية توضيح الكلام في هذا المقام وقد اشبعنا الكلام
فيه لانه مطارح الاذكياء ومسارح الازكياء قوله يشعر بذلك
اي يكون الصور العلمية قائمة بذاته تعالى قوله لكن قد صرح في
الشفاء بنفيه اي بنفي قيام تلك الصور بذاته تعالى قوله حيث
قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر او يتصور حقيقة ذاته
بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة قال بعضهم حاصل هذا
الكلام ان عقلية الاول وعلمه بالاشياء ليس لاجل صور كثيرة
فيه والا لبطل اصل من اصولهم وهو قولهم الواحد لا يصدر عنه الا
واحد اذ ح يلزم ان يصدر عن المبدأ امور كثيرة وليس لاجل ان اوجدها
العقل الاول في ذاته لانه فاعل لها ولا يجوز ان يكون الفاعل قابلا لها
بل لاجل انه يوجدها في النفس الكلية وهي اللوح المحفوظ بلسان اهل
الشرع فعقليته لاجل فيضانها عنه فتعقل وقال الامام الرازي في
المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم
فحيث بين ان يكون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا يقتضي كثرة
في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم في
مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله
عبارة عن صفة ذات تعلق وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته
ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة
المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان
العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة

كثيرة فيه لما بينا بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ
الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد الاضافة
قوله وهو اي العقل اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة
الفائضة عنه من حيث كونه عقلا قوله ولكل شيء تعقل من
ذاته كل شيء قوله تعقل من ذاته صفة شيء وقوله كل شيء معمول
بقوله تعقل فافهم قوله يحوم حول ظاهر كلام الشفاء يعني كلام
الشارح في الاشارات يدل على ما يدل عليه ظاهر كلام الشيخ في
الشفاء وهو ان علمه تعالى بالاشياء هو فيضانها عنه فعلمه بها
ليس صورة قائمة بذاته اعلم انه ذكر في الاشارات وهما وتنبيها
مضمون الوهم اعتراض على علم الواجب ومضمون التنبيه دفعه
اما الوهم فهو ان الواجب لو كان عاقلا للمعقولات فصور المعقولات
لا تتحد مع الواجب وهي لا تتحد بعضها مع بعض فلا بد ان يتقرر
تلك الصور في ذاته تعالى وهذا مناف لوحدته واما التنبيه فهو ان
المعقولات لا تتحد بعضها مع بعض ولا تتحد مع الواجب ولا يلزم
من تقررها في ذاته عدم وحدته فان الوحدة لا تنافي كثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه فانه تعالى لا يتقوم بهذه الصور بل هي لوازمه
ومترتبة عليه ترتب المعلول على العلة وكثرة اللوازم والمعلولات
لا تنافي وحدة العلة ثم الشارح بعد تقرير الوهم والتنبيه قال
لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بان الاول موصوف بصفات
غير اضافية ولا سلبية فان الصور المعقولة المتقررة في ذاته قائمة

فيكون صفاته له وهي غير اضافية ولا سلبية كما لا يخفى وقوله بانه
تعالى لا يوجد شيئا مما باينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
لان الايجاد لاجل التعقل والصور فاذن لا يكون في الخارج معلول
مباين صادر عنه بغير واسطة وهذه كلمات مخالفة لقواعد
الحكماء اما مخالفة الاول والثاني فظاهر واما مخالفة الثالث فلانهم
نصوا بان العقل الاول صادر عنه تعالى بغير واسطة ثم قال وللهرب
من هذه المحالات والمخالفات ذهبت طائفة من القدماء الى
نفي علمه واثبت افلاطون المثل الافلاطونية وقال المشائيون
باتحاد العاقل بالمعقول فوقعوا في محالات اخرى ثم قال ولولا اني
اشترطت في اول الكتاب ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده
مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن المضائق وغيرها بيانا
شافيا لكن الشرط املك واحكم ومع ذلك فلا اجد من نفسي
رخصة ان لا اشير في هذا المواضع الى شيء من ذلك فاشير اليه
اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل
كما لا يحتاج في ادراك ذاته بذاته الى صورة الخ محصله ان التعقل
حصول الشيء للعاقل وكما ان العاقل في تعقل ذاته يجوز ان لا يحتاج
الى حصول صورة له غير صورته التي هو بها هو كذلك يجوز ان لا يحتاج
في تعقل ما يصدر عنه لذاته الى حصول صورة غير صورته التي هو بها
هو فان حصول صورته التي هو بها هو كاف في تعقله له كما يكفي حصول
ذات العاقل للعاقل في تعقله له من غير حاجة الى صورة اخرى و
ودعوى الجواز لا يحتاج الى دليل وانما المحتاج اليه هو دعوى عدم الاحتياج

الاحتياج والشارح الطوسي لم يدع هذا ولو ادعى هذا يرد عليه ايضا
انا لا نسلم ان العاقل في تعقل ذاته غير محتاج الى صورة اخرى غير
صورته التي هو بها هو بل يجوز ان يكون تعقله له بصورة اخرى
غير التي هو بها وما قيل من انه لو احتاج العاقل في تعقل نفسه الى
صورة اخرى غير صورته التي هو بها هو يلزم اجتماع المثلين ممنوع
اذ لا نسلم اجتماعهما لعدم المثلية بينهما فان احدهما صورة خارجية
اصلية والاخرى صورة ذهنية ظلية واذا عرفت انه ما ادعى
عدم الاحتياج الى صورة اخرى بل ادعى جواز عدم الاحتياج فلا يرد
عليه ما اورده العلامة اولا بقوله من ان هذا الكلام افناء من
وجوه الاول ان ما ذكره من انه لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته
الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين اذ قد
عرفت ان دعوى جواز عدم الاحتياج بين لا يحتاج الى بيان
ودليل **قوله** واعتبر من نفسك انك هذا تنبيه على
دعوى الجواز ومحصله انك تعقل الشيء بصورته وتعقل الصادر
منك بمشاركة غيرك بنفسها لا بصورة اخرى بل تعقلها بنفس
تلك الصورة كما تعقل ذاتك بنفس ذاتك واجاز لك تعقل
ما يصدر عنك بالمشاركة بنفسه من غير حاجة الى صورة اخرى
فكذلك يجوز ان تعقل الاول ما يصدر عنه لذاته من غير مشاركة بنفسه
من غير صورة اخرى فكما ان ذاتك عاقل ومعقول وعقل بالاعتبارات
الثلاث وكذلك تلك الصورة الصادرة منك علم ومعلوم

باعتبارين وهذا معنى قوله من غير ان يتضاعف الصور فيك
بل انما يتضاعف اعتبارات ذاتك المتعلقة بذاتك وبتلك
الصورة هذا وانت تعرف ان هذا الكلام يصلح لان يكون
تنبيها على دعوى الجواز كما لا يخفى نعم يرد على قوله ان الصورة الصادرة
منك ان الصورة ليست صورة صادرة منك فان
الصورة العلمية للاشياء صادرة من العقل الفعال كيف لو
كانت صادرة منك وانت قابل لها لزم ان تكون انت
قابلا وفاعلا لها وهذا لا يجوز على مذهبهم لان الشيء لا يكون قابلا
وفاعلا لشيء واحد عندهم ولكن هذا الايراد لا يضر باصل التنبيه
اذ محصله انه اذا جاز ان لا يحتاج في تعقل ما يصدر عن غيرك
الى صورة اخرى غير الصورة التي هو بها هو بل يكفي حصولها
لك في تعقلك اياها فكذلك لم لا يجوز ان يكفي حصول المعلول
الاول للاول في تعقله له مع ان حصول المعلول للعلة الفاعلية
اقوى واتم من حصول المقبول للقابل فان قلت يجوز ان يكون
للحصول على وجه ان يكون للقابل شرطا في التعقل دون الحصول
للفاعل وان كان اتم كما ان الحصول للقابل شرط للاتصاف
وموجب له كحصول السواد للجسم فانه شرط لاتصاف الجسم به
وموجب له بخلاف الحصول للفاعل فانه مع انه اتم من حصوله
للقابل لا يوجب الاتصاف به ولهذا يوصف الجسم القابل
للسواد بالاسود ولا يوصف الفاعل للسواد بالاسود قلت
من المعلوم ان الحصول للقابل ليس شرطا للتعقل فان التعقل حاصل

حاصل بدونه كما في تعقلك ذاتك فان ذاتك لحصوله لذاتك
معقول لك وليست ذاتك قابلة لنفسها فالحصول للقابل
ليس شرطا للتعقل بل الامر الموجب للتعقل هو حصول المعقول
للعاقل وهذا موجود للمعلول الاول بالنسبة الى الواجب وعلى
هذا ان كان لك عناية بالشارح الطوسي ظهر لك انه يندفع
عنه الاعتراض الثاني الذي ذكره العلامة بقوله الثاني ان تعقل
الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة
الصدور حتى يقال اذ تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها
صادرة عنها بمشاركة فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في
تعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره بل تعقل الصورة
بعلاقة الحلول او بالصورة مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول
في الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول تعقل الصورة
بعلاقة الحصول ولا شك ان للمعلول الاول مع الواجب علاقة
الحصول فان المعلول الاول حاصل له بل حصوله اتم واقوى من حصول
الصورة للنفس فهو اولى بان يكون معقولا للواجب من الصورة
للنفس فافهم قوله ولا تظنن هذا جواب سؤال تقريره
انه لا يلزم من عدم احتياجنا في تعقلنا للصورة العلمية الى صورة
اخرى عدم احتياج الواجب في تعقله للمعلول الاول الى صورة
اخرى غير صورتها التي هو بها هو لجواز ان يكون كون المعقول
حالا في العاقل شرطا في التعقل وليس المعلول الاول حالا في الواجب
تعالى وتقرير الجواب ان حلول المعقول ليس شرطا في التعقل

لانك تعقل ذاتك من غير حلول ذاتك في ذاتك بل الموجب
للتعقل وشرطه ليس الا حصول المعقول للعاقل وكونك محلا لتلك
الصورة شرط لحصول الصورة لك لا ان المحلية شرط للتعقل
مطلق ولا شك ان المعلول الاول حاصل للجواب لانه حاصل
عنه بذاته من غير توقف على شيء فحصوله له مثل حصول ذاته لذاته
فيكون كافيا في التعقل واذا عرفت ذلك ظهر لك ان
بالعناية يندفع الاعتراض الثالث الذي اورده العلامة
على الشارح الطوسي بقوله الثالث ان قوله لا تظنن ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط في تعقلنا اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك ليست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط
التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له لا نا لم
ضعفه **قوله** في اثبات الضعف بجواز ان يكون شرط التعقل
احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له اذ من المعلوم
ان واحدا من الامرين ليس شرطا في التعقل فان التعقل متحقق
بدونهما لانك تعقل الاشياء المباينة عنك وانها
ليست وصفا لك ولا ذاتك بل الشرط للتعقل والموجب له
ليس الا حصول المعقول للعاقل فان التعقل ليس الا حصول الشيء
للمجرد ولا شك ان المعلول الاول حاصل للواجب المجرد كما مر
قوله فان حصلت هذا متفرع على ما سبق من قوله ولا تظنن له
يعني اذا عرفت ان حلول الشيء فيك ليس شرطا في تعقلك
اياه بل عرفت ان شرطه وموجبه ليس الا حصوله للعاقل المجرد فاذا حصلت

فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
التعقل لا محالة ولا شك ان هذا التفريع صحيح ظاهر الصحة فاندفع
عنه الاعتراض الرابع الذي اشار اليه العلامة بقوله الرابع ان قوله
فان حصلت تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
غير ظاهر بل يكاد ان يكون مصادرة اذا عرفت انه ظاهر
وليس مصادرة اذ مضمونه انه اذا حصلت تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل لان التعقل ليس الا حصول
الشيء للعاقل المجرد واذا حصلت تلك الصورة لك بوجه كان
حاصلا لنفسك المجرد فيكون نفسك عاقلة لها وفي هذا ليس مصادرة
كما لا يخفى **قوله** ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول شيء لقابله لان حصول الشيء لفاعله واجب
وحصوله لقابله ليس بواجب فحصول الشيء لفاعله اقوى واتم من حصوله
ولا شك ان التعقل ليس الا حصول الشيء للمجرد فاذا كفى في ذلك
حصوله للقابل المجرد فلا شك انه يكفي في ذلك حصوله للفاعل
المجرد فانه هذا الحصول في كونه حصولا للمجرد اقوى من الاول فاذا كفى
في تعقلك للصورة العلمية حصولها لنفسك المجردة لانها
قابلة لها فلا محالة يكفي في تعقل الواجب للعقل الاول حصوله للواجب
المجرد لانه فاعله وحصول المعلول للعلة الفاعلية اقوى من حصوله
للقابل واذا عرفت ذلك ظهر لك اندفاع السؤال الخامس
حيث قال الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر

الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل
اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم ولكن لا نسلم ان
الحصول على اى وجه كان يكفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا
النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول
للفاعل فى معنى الوجوب والامكان شرط للتعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى
من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف ووجه الاندفاع انا
نقول اراد به ما ذكر قوله فهو مسلم ولكن لا نسلم ان الحصول على اى
وجه كان يكفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو اى الحصول
للقابل شرطا للتعقل لخ قلت قد عرفت ان التعقل ليس الا
حصول الشئ للمجرد فان التعقل عندهم حصول مجرد للمجرد ولا شك
ان المعلول الاول مجرد حاصل للواجب المجرد بل حصوله اقوى من
حصول الصور العلمية للنفس فانه فاعل له والنفس قابل لها والحصول
للقابل اضعف من الحصول للفاعل فاذا كفى السبب الضعيف كفى السبب
القوى لا محالة وقوله لجواز ان يكون الحصول للقابل مع كونه حصولا
ضعيفا شرطا للتعقل غير صحيح اذ قد عرفت ان الحصول للقابل ليس
شرطا للتعقل بديهة كما فى تعقلك لذاتك وتعقلك للامور
المباينة عنك ومن هذا ظهر لك ان قياس هذا على كون الحصول
القابل شرطا للاتصاف دون حصول الفاعل له قياس على غير اساس
فان الحصول المطلق ليس شرطا للاتصاف بل الحصول للقابل مخصوصه
شرط له ولو كان الحصول المطلق شرطا له لكان الحصول للفاعل ايضا

ايضا كافيا للاتصاف وما نحن فيه ليس كذلك بل الشرط الموجب
للتعقل ليس الا حصول الشئ للمجرد ولذا يكفى فيه حصوله للقابل والفاعل
ولغيرهما كتعقلك لذاتك فانه لحصول ذاتك لذاتك من غير
قابلية وفاعلية ههنا فافهم فانه دقيق وبالفهم حقيق **قوله** فاذا
حكمت بكون العلتين اى اذا حكمت بوحدة العلتين اعنى
ذات الواجب وتعقله لذاته لان الواجب فى تعقله لذاته لا يحتاج
الى صورة غير ذاته فاحكم بوحدة المعلولين اعنى العقل وتعقل الواجب
له اذا عرفت ان الواجب فى تعقله للعقل الاول لا يحتاج الى صورة
غير العقل الاول فان التعقل هو حصول الشئ للمجرد والعقل الاول لكونه
صادرا عن ذات الواجب لذاته حاصل له فيكون معقولا له تعالى
كالصورة الحاصلة للذهن فانها معقولة للذهن لانها حاصلة
له لكونها قائمة به فبالاولى ان يكون العقل معقولا للواجب من غير احتياج
الى صورة لانه حاصل للواجب كحصول الصورة للذهن بل حصول
العقل الاول للواجب اوكد واوثق من حصول الصورة للذهن
فان الاول حصول للفاعل والثانى حصول للقابل والحصول الاول اوكد
واوثق من الثانى كما لا يخفى ولما عرفت ان ذات الواجب علة
للعقل الاول وتعقله لذاته علة لتعقله للعقل الاول يكون الذات
وتعقل الذات لذاته علتين ويكون العقل الاول وتعقل الواجب له
معلولين وكما ان العلتين متحدتان بالذات فان ذات الواجب
وتعقله لذاته ليسا موجودين متغايرين فى الخارج بل ليس الا موجود
واحد هو الذات الغير المحتاجة فى تعقلها الى صورة اخرى فكذلك

المعلولات اعني العقل الاول وتعقل الواجب له متحدان بالذات
اذ لا موجود هناك غير العقل يكون هو تعقل الواجب للعقل الاول
اذا عرفت ان الواجب في تعقله للعقل الاول لا يحتاج الى صورة
غير العقل الاول فان حصوله نفسه للواجب كاف في تعقله له
فان التعقل هو حصول الشيء للمجرد والعقل الاول حاصل للواجب
المجرد فيكون معقولا له من غير حاجة الى شيء آخر فالمعلولان
اعني العقل الاول وتعقل الواجب له متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار كتغاير ذات الواجب وتعقله لها واذا عرفت ذلك
ظهر لك وجه اندفاع الاعتراض السادس للعلامة الشارح حيث
قال السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول والعقل له شيئا واحدا الحكم تحكم اذا عرفت
انه ليس تحكما بحتا بل حكم ناشئ من كون التعقل حصول الشيء للمجرد
كما عرفت غير مرة وما ذكره في اثبات كونه تحكما بحتا لقوله
اذ المعلول الاول باعتبارات الثلث التي لا يزيد عليها في الخارج
علة للمعلولات الثلاث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه
والعلل متحدة الوجود والمعلولات متباينة لا يثبت ما ادعاه فان
الاعتبارات الثلاث وان كانت لا تزيد على المعلول الاول لكونها
متغايرة فان الاعتبارات الثلاث هي الامكان والوجود والماهية
ولا شك ان هذه الاعتبارات التغاير بما يقتضي تغاير معلولاتها
ومباينتها بخلاف تغاير الذات للذات فانه ليس بهذه المشابهة

المشابهة فيمكن ان يكون معلولي الذات متحدين في الوجود
بخلاف معلولات الماهية والامكان والوجود فافهم
قوله المعلول هو العقل الاول **قوله** شيء واحد في الوجود
فان المعلول الاول هو العقل الاول وتعقل الواجب له هو هو لا يحتاج
الى حصول شيء آخر غيره له فوجود المعلول الاول وعقل الواجب له
متحدان في الوجود **قوله** من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا
للاول المراد بالاول ههنا الواجب **قوله** والثاني متقررا
فيه المراد بالثاني هو عقل المعلول الاول اي تعقل الواجب للعقل الاول
ليس بتقرر الاول في ذات الواجب بحلوله فيه بل بوجوده منه
قوله فان وجود المعلول اي العقل الاول **قوله** هو نفس
عقل الاول اياه يعني وجود العقل الاول هو تعقل الواجب للعقل
الاول فتعقل الواجب للعقل الاول هو وجود العقل الاول من غير
احتياج الى صورة تحل بذات الواجب **قوله** ثم لما كانت له
محصول هذه ان الجوهر المجرد تعقل ما ليس معلولا له بصورة حالة
فيها وهي تعقل الواجب الذي هو علة الكل وتعقل العلة يستلزم
تعقل المعلول فيكون تلك الجواهر عاقلة لجميع معلولات الواجب
ولما كان الواجب عاقلا لتلك الجواهر والصور التي فيها من غير
حاجة الى قيام تلك الجواهر والصور بذات الواجب فيكون
الواجب عالما لجميع الموجودات كليها وجزئيها فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فاندفع المحالات اللازمة
على تقدير القول بكون علم الواجب صورا قائمة بذاته اذ على هذا

لا يلزم كون الشئ قابلا و فاعلا ولا يلزم ان يكون للواجب صفة
حقيقية قائمة به ولا يلزم ان يكون ايجاده لغيره بواسطة امور
حالة فيه لان كل هذه المحالات كانت ناشئة من قيام
الصور العلمية بذاته تعالى ولم يقل الشارح بقيام الصور به
بل الصور العلمية منها قائمة بالذات كالعقل الاول فانه صورة
علمية للواجب وليست قائمة بالواجب وانما هي قائمة بذاتها
لانها هي العقل ليس الا وهو قائم بذاته لا بالواجب ومنها قائمة
بتلك الجواهر كالصور العلمية القائمة بتلك الجواهر اذ قد عرفت
ان علمها لها ليس معلولا لها بقيام صورته بها والاعتراض
السابع في كلام العلامة اعتراض على هذا الكلام حيث قال
السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية
والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب
متاخرا عن تعقل تلك الجواهر بتلك الصور الحاصلة فيها وهذا
الاعتراض ايض يمكن دفعه بالعناية بان يقال ان اراد بقوله هذا
ان تعقل الواجب صور الكائنات بواسطة حصولها في الجواهر
العقلية يفضي الى كون علم الواجب بها متاخرا عن تعقل الجواهر
لتلك الصور انه يلزم تاخر علم الواجب عن علم تلك الجواهر تاخرا
زمانيا فلا يلزم ذلك لان تلك الجواهر قديمة وعلومها ايض
كذلك وان اراد انه يلزم تاخر علم الواجب عن علم تلك الجواهر
ذاتا و زمانا فمسلم ولكن استحالته ممنوعة بل نقول لحوز تاخر

تاخر العلم الواجبي عن شئ ذاتا كما يجب تاخره عن المعلوم على مذهب
من يقول ان العلم اضافة اذ الاضافة متاخرة عن المضاف
والمضاف اليه ذاتا فان قلت الصور التي في تلك الجواهر
من حيث ذواتها ووجودها في نفسها علم للواجب ومن حيث
ثبوتها ووجودها لتلك الجواهر علم لتلك الجواهر وعلم الواجب
ليست متاخرة عنها بهذا الاعتبار ليلزم تاخر علم الواجب
عن علم تلك الجواهر قلت تلك الصور العلمية باعتبار وجودها
في حد ذاتها موخرة عن وجود تلك الجواهر لانها صادرة عنها
كما قال الشارح من ان الصور العلمية التي منك صادرة عنك
فيلزم تاخر علم الواجب عن هذه الجواهر فيكون هو سبحانه محتاجا
الى علمه الى تلك الجواهر وهذا نقص على انا نقول اذا كانت
تلك الصور القائمة بتلك الجواهر علما للواجب فيكون علمه
لا محالة موقوفا على قيام تلك الصور بها وقيامها بها ليس
الا علمها فيكون علم الواجب متاخرا عن علم الجواهر فالتاخر لازم
لا محالة آ فالجواب ما ذكرنا من منع استحالة التاخر بل الحق ان
التاخر يوجب احتياجه في صفته العلمية الى غيره وهذا ان كان
نقصا فهو محال لاستحالة النقصان فيه سبحانه وان لم يكن نقصا
فليس بمستحيل فافهم قوله على ارتسام صور الجزئيات
المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما آ اقول فيه انه لم يلزم من كلام
الشارح ان الجزئيات المادية مرتسمة في الجواهر المجردة بل اللازم
من كلامه ان الجواهر المجردة عالمة بالجزئيات المادية ومن هذا لا يلزم

ارشا مهما فيها مؤديا بالجواز ان يكون علمها بها بوجه كلي لا بوجه
جزئي نعم لو كان علمها بها بوجه جزئي لكان يلزم ذلك قوله
الثامن محصل هذا الاعتراض ان علمه تعالى بالعقل الاول لو كان
عين العقل الاول لم يكن صدور العقل الاول عنه بالاختيار لان
صدور الشيء بالاختيار موقوف على العلم فيلزم الدور او التس
قلت لا نم ان صدور العلم عن العالم لا يكون بالاختيار قوله
لو كان بالاختيار لزم الدور او التسلسل قلت مم وانما يلزم ذ
لو كان الصادر بالاختيار موقوفا على العلم بل الصادر بالاختيار
ولا يكون الا مع العلم والعلم الصادر بالاختيار ان كان غير العلم
فهو يحتاج الى علم هو غيره وان كان هو العلم فهو لا يحتاج الى علم اخر
غير نفسه بل نفسه يكفي في صدوره بالاختيار فالعلم في صدوره
بالاختيار لا يحتاج الى علم آخر كما ان الارادة في صدورها بالاختيار
لا يحتاج الى علم ارادة اخرى وكذلك القدرة في صدورها به
لا يحتاج الى قدرة اخرى وهذا احسن مما يقال هنا ان صدور
القدرة والاختيار والارادة ليس بالاختيار بل بالايجاب
لانه يلزم منه ان لا يكون فعل من الافعال صادرا بالاختيار بمعنى
صحة الفعل والترك لان كل فعل ينتهي الى القدرة والعلم والارادة
وهذه كلها صادرة بالايجاب فيكون الصادر بها ايضا
كذلك قوله بمحض الايجاب قد عرفت انه لو كان صدور
الارادة والعلم والارادة بمحض الايجاب لزم ان يكون صدور
الفعل الموقوف عليها بمحض الايجاب لانه يصدر عن اسباب صادرة

صادرة هي بمحض الايجاب فتأمل قوله للحوادث وجود ازلي
في علم الله تعالى وتلك الحوادث غير متناهية وهي مترتبة
كما اعترفت به الحكماء وكما بينها العلامة بالبرهان الذي سبق
في اثبات الترتب بين كل عدد غير متناهية فلزم وجود امور
غير متناهية مترتبة في الازل وهو محال بالتطبيق اقول انت
تعرف ان تقرير هذا السوال لا يحتاج الى المقدمة التي مهدها
بقوله اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار
والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم لانه يكفي ان يقال ان للحوادث
وغيرها وجودا في علم الله في الازل لانه عالم بها في الازل لاستحالة
جهله سبحانه بها في الازل فيكون لها وجود فيه وهو محال لما مر
وايضا انهم قالوا العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والمعلولات
غير متناهية فيكون موجودة في علم الله دفعة قوله قلت
الملخص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي
جميع الاشياء اقول ان اراد بهذا العلم البسيط الاجمالي بعلم تفاصيل
جميع الاشياء بان يكون هذا العلم البسيط صورة علمية بتفاصيل
جميع الاشياء فهو امر مشكل فان عقولنا لا يتصور ان يكون امرا واحدا
علما لتفاصيل جميع الاشياء كما لا يتصور يكون صورة واحدة في الرطوبة
الجليدية ابصار الجميع المبصرات وان اراد انه بهذا العلم البسيط
الاجمالي يعلم الاشياء لا على التفصيل ويلزم جهله بالتفاصيل تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا قوله فان قلت محصله ان العلم ايضا
ممكن صادر عن الله تعالى بالاختيار فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم اخر

وهو ايض ممكن صادر عنه بالاختيار فيلزم التسلسل او توقف الشيء
على نفسه أقول فيه ان المتكلمين لا يقولون بامكان العلم فان
الصفات عندهم ليست بممكنات بل هي واجبة فان قلت
يلزم تعدد الواجب وهو محال قلت المحال تعدد الواجب
القايم بذاته وهي ليست كذلك بل هي قائمة بذاته تعالى بهذا
وانت تعرف ان من قيامها بذاته تعالى يلزم احتياجها الى
الذات فيكون ممكنة قوله فيكون مسبوقا بالعلم قد عرفت
ان العلم والارادة والقدرة لو كانت افعالا اختيارية لا
يحتاج الى سبق علم وقدرة وارادة اخرى اذ كما ان الوجود في كونه
موجودا لا يحتاج الى وجود آخر وان كانت الاشياء في موجوديتها
يحتاج الى الوجود وكما ان النور في النيرية لا يحتاج الى نور آخر ولكن
الشمس والقمر يحتاجان في كونهما منيرين اليه فكذلك الافعال
الاختيارية التي هي غير هذه الثلثة يحتاج الى هذه الثلاثة واما هذه
الثلثة فلا يحتاج الى ثلثة اخرى فان ذواتها كافية في كونها افعالا
اختيارية لان الافعال الاختيارية هي الصادرة بالقدرة والعلم
والارادة اي لا يكون صدورها بدونها ولا شك انه يصدق
على هذه الثلثة ان صدورها ليس بغيرها فافهم قوله
موجب بالنظر الى ذاته ايجابه تعالى بالنظر الى صفاته مخالف لقاعدة
المتكلمين من وجهين الاول ان الصفات ليست معللة لان
المعلولية من الاحتياج وعلة الاحتياج هو الحدوث فقط او الحدوث
والامكان شرطا او شطرا ولا حدوث للصفات فلا احتياج لها واذ لا

واذ لا احتياج فلا معلولية وثانيهما ان هذا الاصح في القدرة لان
القدرة علة لكل صادر سواء كان بالاختيار او بالايجاب فلا يصح
صدور قدرته تعالى عنه لا بالاختيار ولا بالايجاب لانه يستلزم توقف
الشيء على نفسه او التسلسل في القدرة ودعوى ان الآثار الاختيارية
صادرة بالقدرة دون الآثار الايجابية غير مسموع فان القدرة
هو مبدا الاثر فاذا وجب للافعال الاختيارية من مبدا غير ذات
الباري يكون هو القدرة فكذلك للافعال الايجابية من مبدا
زائد على الذات هو مبدا الاثر بل نقول اذا جاز صدور هذه بدون
قدرة لم لا يجوز صدور ذلك لغيرها قوله فان ذلك اي
وجود الحوادث في الازل عين علمه بالذات فعلى هذا يكون للاشياء
وجود آخر غير الوجود الخارجي وهذا هو الوجود الذهني فثبت الوجود
الذهني وهذا ايض مخالف لمذهب المتكلمين فانهم ينكرونه قوله
لا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول اذ ليس له وجودان
احدهما علمي صادر بالايجاب والآخر خارجي صادر بالاختيار اذ كما
ذكره الشارح وجوده الخارجي الصادر بالاختيار عين وجوده العلمي
محصل الكلام ان الاعتراض باق غير مندفع عن كلام الشارح وان كان
مندفعا عن كلام المتكلمين بما ذكر هذا أقول قد عرفت ان اندفاعه
عن المتكلمين ليس على قواعدهم لكن العلامة ارتكب متابعة قوانينهم وانما
ارتكب متابعة الحق سواء كان مطابقا لمذهب المتكلمين او الحكماء ويمكن
ان يقال ان الحكماء قائلون بانه تعالى موجب فيما يصدر عنه لا مختار
والاختيار الذي نقل عنهم اثباته فيما مضى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء

لم يعقل لا بمعنى صحة الفعل والترك والافعال الاختيارية بالمعنى الثاني
مسبوقة بالعلم والقدرة والارادة لا بمعنى الاول والاعتراض
ساقط عن اصله عن كلام الشارح لانه يقول لا نم ان صدور الممكنات
عن الواجب بالاختيار فلا يكون مسبوقة بالعلم فان قيل مع قطع
النظر عن صدورها بالاختيار يلزم ان يكون الحوادث ثابتة في
علمه تع في الازل والا لزم جهله بالحوادث وهو محال فيلزم ثبوتها
في علمه وهو ايض محال لاستحالة امور غير متناهية قلت نعم
يلزم ذلك اذ عرفت ان هذا السؤال وارد مع قطع النظر عن
عن كون الممكنات صادرة عنه تع بالاختيار قوله جاريا
على سياق مذهب المتكلمين قد عرفت انه ليس جاريا على سياقهم
بالتمام فانهم يقولون بصدور الصفات عنه تع بالايجاب
وان كان يلزمهم ذلك على ما مر قوله ومعنى الاجمال كون العلم
واحدا اي الصورة العلمية واحدة والعلوم امور متعددة وهو
علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة آقول قد عرفت ان كون صورة
واحدة علما بمعلومات مختلفة مشكل كما ان كون صورة واحدة
منطبعة في الجليدية ايض المبصرات مختلفة مشكل وان قلت
انها ليست بالفعل بمعلومات متعددة مختلفة بل نقول انها علم
بها بالقوة فيلزم الجهل بتفاصيلها بالفعل تع الله عن ذلك علوا
كبيرا او يمكن ان يقال على تقدير زيادة العلم ان الموجودات الغير المتناهية
موجودة في العلم دفعة واستحالته ممنوعة وصحة برهان التطبيق ونظايره
من البراهين ايض غير مسلم وانت تعلم انه يلزم وجود امور غير متناهية

متناهية دفعة في علمه سبحانه على ما ذكره العلامة الطوسي فافهم
قوله واما على مذهب القائلين بان علمه عين ذاته فينبغي ان
تلك الموجودات في علم الله تعالى هل قائمة بانفسها او بذاته تع اقول
ان كان مذهب الحكماء في علم الله هو ما ذكره الشارح العلامة الطوسي
فعلمه تع بالممكنات ليس عين ذاته فان علمه بالعقل الاول كما
ذكر عين وجوده في الخارج وعلمه بما سواه من المعلومات المعلومة
للجواهر المجردة عبارة عن الصور التي في الجواهر المجردة وهذا ايض
ليس عين ذاته بل عين تلك الصور كما تقرر نعم علمه تع بذاته فقط
عين ذاته ويلزم على هذا كما عرفت وجود الحوادث الغير المتناهية
دفعة في علم الله آذ كما بينه وحققه لا يعزب عن علمه شئ في الارض
ولا في السماء فيكون جميعها موجودة دفعة في علمه وهي غير متناهية
مترتبة وقد ظهر من التطبيق بطلانه وان كان مذهب الحكماء ان علمه تع
بالممكنات بصور القائمة به كعلمنا بها فهذا ايض ليس عين ذاته
وليس ايض مذهبهم لانه قول بزيادة العلم وكونه صفة وزائدة ويلزم
قيام كثرة بذاته ويلزم ان يكون فاعلا وقابلا كما مر ويلزم قيام صور
غير متناهية بذاته في الازل وقيامها بها دفعة واحدة وهي مترتبة
فيلزم وجود امور غير متناهية مترتبة مجتمعة الوجود وهذه كلها
محالات وان كان علمه تع بالممكنات بذاته بان يكون ذاته
بمنزلة الصورة العلمية القائمة باذهاننا فيكون ذاته صورة علمية
بجميع الممكنات فهذا ايض وان كان مشكلا كما مر لكن على هذا القول
ان الموجودات في الوجود العلمي ليست قائمة بذاته ولا هي قائمة بذاتها

اذ وجود العلمي ليس العلم بها والعلم بها عين ذاته تعالى وليس لها
ذات اخرى في الوجود العلمي غير ذاته وبالجملة ان العلم بها كما هو
عين فكذلك عين المعلوم ولذا قيل ان علمه بالممكنات منطو تحت
علمه بذاته ومعنى الانطواء مثل ما يقال ان النواة منطو على الشجرة
والثمرة فكما ان علمه بذاته تعالى منطو على علمه بذات الممكنات وصفاتها
فكذلك ذاته منطو على ذات الممكنات انطواء النواة على الشجرة
ولا يلزم على هذا ما لزم على كلام الشارح الطوسي من المحال من وجود
امور غير متناهية مترتبة مفصلا دفعة واحدة في الوجود العلمي
وان كنت ذا دربة فقد اتضح الكلام حق الاتضاح فاطف المصباح
فقد طلع الصباح ونادى منادي الحق حي على الفلاح قوله
قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العقلي
بذاته تعالى فيه ان معنى القيام عندهم التبعية في التحيز فلا معنى لقيام
شيء بذاته تعالى اذ لا تحيز له حتى يتبعه آخر في التحيز وان فسر القيام
باختصاص الناعت بالمنعوت فقيام الممكنات بذاته تعالى
يوجب ان يكون الممكنات مختصا به تعالى اختصاص الناعت
وليس كذلك اللهم ان يقال قيام الممكنات به عبارة عن قيام
الصورة العلمية اعني العلم به اذ هو ناعت له تعالى ولذا يقال له عالم
قوله يمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين
حاصله انه يمكن ان يكون الممكنات حاصلة في ذاته تعالى وليست
قائمة بها اذ فرق بين الحاصل في العقل والقائم به ويجوز ان يكون
الحاصل فيه غير قائم به ويمكن حمل المثل الافلاطونية على هذا المعنى اي

ان المثل الافلاطونية عبارة عن الممكنات الحاصلة في العقل
الموجودة فيه من غير ان يكون موجودة في الخارج والبرهان انما
يدل على امتناع وجود المثل الافلاطونية في الخارج ولم يدل على
امتناع وجودها في الذهن اقول برهان التطبيق لو تم دل على استحالتها
في الذهن ايضا لان الحوادث الغير المتناهية لو كانت صورة
موجودة في الذهن من غير قيام بها فلا محالة انها موجودة دفعة واحدة
وهي مترتبة لكون بعضها علة لبعض وايضا قد عرفت وجه الترتيب
بين كل عدد غير متناهية كما مر في النفوس الناطقة والتطبيق يدل
على امتناع وجود موجودات مترتبة مجتمعة الوجود سواء كان
وجودها في الخارج او في الذهن وسواء كانت قائمة بالذهن او غير
قائمة به من غير فرق قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات
منطو في علمه بذاته فان علم الممكنات مباين لعلمه بذاته كما ان ذاته
مباينة لذواتها ولا معنى لانطواء مباين في ذات مباين آخر
اقول قد عرفت ان معنى الانطواء في قولهم هذا مثل معنى الانطواء
في قولهم ان النواة منطوية على الشجرة وان النطفة منطوية على
الانسان ولا شك ان هذا المعنى صحيح يقبله العقل الصحيح وكما
ان ذاته تعالى منطوية على ذوات الممكنات فان كلها ينشأ
منه في الابتداء ويرجع اليه في الانتهاء كذلك علمه بذاته منطو
على بذوات الممكنات وكذلك بساير صفاته منطو على علمه
بساير الممكنات من القدرة والحيوة والعلم وغيرها ومحصل هذا
الكلام وان كان يرجع الى محصل كلام الصوفية لكن كلام المحققين

مر الحکماء ایضا عند التحقیق یرجع الی ہذا فتامل **قوله** وذلک لان
کون العلم ہذا دلیل علی نفی انطواء علمه تعالی بذاته علمه بالممکنات
لان العلم بالعلة لا یمکن ان یکون عین العلم بالمعلول لان المعلول
مباین للعلة والعلم باحد المتباینین لا یمکن ان یکون عین العلم
بالآخر **قوله** لا یخلو عن کدر خبر لقوله ذلک ای کون العلم بالعلة
عین العلم بالمعلول المباین له مع عدم حصول المعلول وصورته
لا یخلو عن کدر اقول قد عرفت خلوه عن الکدر فی قضیة انطواء النواة
علی الشجرة فانهما وان کانتا متباینین بعد حصول الشجرة من النواة
لکن قبله فلا مباینة بینهما فیمکن ان العلم باحدهما عین العلم بالآخر
فی ہذه الحال بل نقول لا شک ان فی ہذه الحالة العلم باحدهما عین
العلم بالآخر والی ہذا اشار المولوی بقوله بالفارسیة **بیت**
چون بہ بی رنگی رسی کان داشتی ٭ موسی و فرعون دارند آشتی
قوله ولیس المعلولات مما ینحل الیه العلة محصله ان المعقول
من العلم الاجمالی ہو ان یکون العلم بالکل ینحل الی العلوم بالاجزاء
وینفصل الیها کما ینحل الکل الی الاجزاء وینفصل الیها ولیس المعلولات
مما ینحل الیها العلة حتی ینحل علم العلة الی علمها اقول قد عرفت
ان من المعلولات ما ینحل الیه العلة کالنواة والشجرة فان النواة علة
للشجرة وینحل فیها فکذلک یجوز ان ینحل علمها الی علم الشجرة فافهم
قوله وایضا ذلک اقول ای انطواء علم الواجب بذاته علی علم
الممکنات یفضی الی ان یکون العلم باحد المتضایفین ہو بعینه العلم
بالآخر لان علمه تعالی بذاته عین علمه بالممکنات ومن جملة الممکنات احد

احد المتضایفین فیکون علم احدهما عین العلم بالآخر ولا یخفی بعده
اقول قد عرفت عدم بعده فی معنی انطواء علم النواة علی علم الشجرة
کما مر غیر مرة **قوله** ولو سلم انه کذلک ای لو سلم ان العلم
بالعلة سبب للعلم بالمعلول فلا نم ان العلم بها عین العلم بالمعلول
فان السبب لیس عین المسبب **قوله** والمط ہہنا ذلک
ای المط ان العلم بالعلة عین العلم بالمعلول لئلا یلزم کثرة فی صفاته
تعالی **قوله** ثم انهم ذکروا دلیلا آخر علی انه لا ینطوی علم الواجب
بذاته علی علمه بالممکنات ومحصوله ان علمه بذاته حضوری والمعلوم
بالعلم الحضوری ہو بعینه الصورة الخارجیة فان العلم فی العلم
الحضوری کما انه عین العالم فکذلک عین المعلوم فلو کان علمه
بذاته تعالی عین علمه بالممکنات فیکون عین ذات الممکنات ایضا
فیلزم ان یکون ذوات الممکنات وذاته تعالی واحدة لان علمه
بذاته عین ذاته وعلمه بذاته عین بالممکنات والعلم الحضوری عین
المعلوم فیکون علمه بالممکنات عینها فیکون ذاته تعالی عین الممکنات
وہو محال اقول قد عرفت الملخص من ذلک فی قصة انطواء النواة
علی الشجرة فافهم **قوله** فالملخص له محصله ان تلک المعلولات
معلومات لله سبحانه بذواتها وہی بہذا الاعتبار علم الله سبحانه
وعلمه سبحانه صادر عنه بالایجاب فلیس مسبوقا بالعلم بہذا الاعتبار
وہذا الاعتبار مقدم علی اعتبارها بحسب الوجود الخارجی فانها
باعتبار وجودها الخارجی صادرة عنه سبحانه بالاختیار ومسبوقة
بالعلم لان الافعال الاختیاریة مسبوقة به اقول فیه ان تعقله

بذواتها ان كان لحصول صدورها مفصلة فی ذاته سبحانه وقیامها
بها فیلزم التکثیر فی صفاته ویلزم ان یکون لله سبحانه صفات
حقیقیة فیلزم ان یکون فاعلا وقابلا معا ویلزم وجود امور غیر
متناهیة مترتبة مجتمعة فی الوجود وقد ثبت استحالة کل ذلک
وان کان لحصول صورها مفصلة فی ذاته من غیر قیامها بها کما قال
به بعض المتاخرین من ان الوجود فی الذهن حاصل وغیر قایم به فیلزم
وجود امور غیر متناهیة دفعة مترتبة وهذا باطل بالتطبیق وان
کان لحصول صورة واحدة اجمالیة فان کانت الصورة قائمة
بذاته سبحانه یلزم ان یکون له صفة حقیقیة فیکون قابلا وفاعلا
وان لم یکن قائمة به تعالی فیکون تلک الصورة قائمة بذاتها فلا یکون
صفة له سبحانه فلا یکون علما له لان القائم بذاته لا یکون نعتا
لغیره وعلی التقدیری یلزم ان یکون صورة واحدة علما بمعلومات
غیر متناهیة بالفعل علی التفصیل وهذا مشکل کما عرفت من ان
صورة واحدة لا یکون ابصارا المبصرات غیر متناهیة او یکون
صورة واحدة علما لمعلومات غیر متناهیة علی الاجمال فیلزم ان
لا یکون الواجب سبحانه عالما بتفاصیل الاشیاء وهذا نقص
من هذا ظهر لک ان لا مخلص فی ذلک من ذلک **قوله**
قادر علی جمیع الممکنات باتفاق الحکماء والمتکلمین فان کل ممکن مستند
الیه باتفاقهما کما مر والمعنی المتفق علیه للقدرة بین الفریقین هو معنی
ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ومقدم الشرطیة الاولی دایم الوقوع
بالنسبة الی الوجود العالم عند الحکماء وعند المتکلمین لیس بدائم وکذا

وکذا مقدم الشرطیة بالنسبة الی وجوده دائم اللاوقوع عند الحکماء
وغیر دائم اللاوقوع عند المتکلمین **قوله** فهو قادر علی جمیع
الممکنات بمعنی صحة الفعل والترک **قوله** لان المعنی
لقدرته هو الذات اقول فیه نظر من وجهین احدهما ان للمانع
ان یقول لا نم ان المقتضی لقدرته بمعنی صحة الفعل والترک هو الذات
فان ذاته لا یقتضی القدرة بهذا المعنی بل یقتضی بمعنی ان شاء فعل
وان لم یشأ لم یفعل وثانیهما انه لو تم هذا الدلیل دلیل علی انه سبحانه
قادر علی صفاته بهذا المعنی ایضا بان یقال المقتضی للقدرة هو
الذات والمصحح لها هو الامکان وهی ممکنة فاذا ثبت قدرته
فی البعض ثبتت فی الکل فیکون قادرا علی صفاته کلها ولیس
کذلک لانها قدیمة والقدیم لا یمکن صدوره عن القادر بهذا
المعنی فان القادر بهذا المعنی هو المختار والصادر عن المختار حادث
کما تقرر عندهم فان قلت الصفات لیست بممکنات بل
هی واجبات فلا یجری هذا الدلیل فیها قلت اطلاق لفظ
الواجب علیها بمعنی الواجب بالغیر لا بمعنی الواجب بذاته
المقابل للممکن فهی ممکنات حقیقة ولکن لا یطلق علیها لفظ الممکن
علی ان الشارح اطلق علیها الممکن وفی هذا کفایة لمن له درایة
قوله قد ثبت انه فاعل بالاختیار اقول قد ثبت فی
کلام الشارح العلامة انه تعالی فاعل بالایجاب بالنسبة الی صفاته
ولیس فاعلا مختارا بالنسبة الیها فلا یثبت بذلک قدرته
علی الممکنات بمعنی صحة الفعل والترک الذی هو المدعی لان صفاته ممکنة

وهو ليس بقادر عليها بهذا المعنى لانه موجب بالنسبة اليها لا مختار
كما مر **قوله** ولان العجز عن البعض نقص اقول ان اريد بالعجز
عدم القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وان كان بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فلا نم ان هذا نقص بل النقص هو العجز بمعنى
عدم القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بل عدم القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك هو الكمال في حقه سبحانه فلا يتم ما ذكره
قوله قوله تعالى وهو على كل شيء قدير اقول ان كانت القدرة
في هذه الآية بمعنى صحة الفعل والترك يصح الاستدلال بها على شمول
القدرة لكن للمانع ان يمنع كون القدرة في هذه الآية بهذا المعنى
كيف ولو كانت بهذا المعنى لم يصدق لعدم كونه تعالى قادرا
على كل شيء بهذا المعنى فانه ليس قادرا على صفاته بهذا المعنى
لما مر من انه موجب بالنسبة اليها **قوله** فبل الاولى ان يتمسك
في اثبات هذا المطلب يعني الاولى ان يستدل في اثبات
امثال هذا المطلب بالدلائل السمعية لا العقلية فان العقلية
لا تتم كما عرفت **قوله** قلت مضمون هذا الكلام انه
لا يمكن الاستدلال على هذا المطلب بالدلائل السمعية فان صحة
السمعيات انما يثبت باثبات الرسالة واثباتها لا يمكن بدون
اثبات شمول القدرة فلو اثبت شمولها بالسمعيات لزم الدور
قوله والله بكل شيء عليم هذا دليل شمول العلم فيكون سبحانه عالما
بذاته وبغيره من الممكنات والممتنعات فان قيل على ما ذكرت يلزم
ان يكون قوله تعالى والله على كل شيء قدير ايضا دليلا لشمول القدرة

القدرة كذلك اذ لا فرق في معنى الشيء في الآيتين فيلزم ان يكون
سبحانه قادرا على نفسه وعلى الممتنعات ايضا كما لزم من هذا شمول علمه
بكل شيء قلت الشيء في آية القدرة مخصصة بالقرينة اي الله
قادر على كل شيء يصح ان يكون مقدورا فخرج بهذا الذات والممتنعات
بخلاف الشيء في آية العلم فانه عام لا قرينة على تخصيصه ولذا
يقال ان العلم اوسع من القدرة بشموله للواجب والممكن والممتنع
بخلاف القدرة **قوله** صفة مغايرة للعلم والقدرة خلافا
للفلاسفة وغيرهم فان الفلاسفة يقولون الارادة هي العناية
الازلية وعرفوا العناية بانها احاطة علم الواجب تعالى
بالكل وبما يجب عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول
بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الحق الاول هكذا قال
ابن سينا ورؤساء المعتزلة يقولون الارادة علمه بنفع في الفعل
ويسميه ابو الحسن داعية وذلك لانه كل عاقل يجد من نفسه ان ظنه
واعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ولما استحال
الظن والاعتقاد في حقه سبحانه انحصر ان يكون الموجب والداعي
للفعل في حقه هو العلم وقال النجار الارادة امر عدمي وهو عدم كونه
مكرها وقال الكعبي في فعل العلم بما فيه المصلحة وفي فعل غيره الامر
به اما الدليل على مغايرتها للعلم فلان العلم بوقوع شيء معين
في وقت معين تابع لوقوعه فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون
وقوعه تابعا له والا لزم الدور فالعلم لا يصلح لان يكون مخصصا وموجبا

للوقوع وفيه ان هذا انما يتم في العلم الانفعالي فانه تابع للمعلوم
ولا يتم في العلم الفعلي فان المعلوم تابع له وعلم الله سبحانه من قبيل
الثاني لانه قديم لا من قبيل الاول لانه حادث يحدث بعد الوقوع
واما الدليل على مغايرتها للقدرة فهو ما اشار اليه بقوله نسبة
الضدين الى القدرة سواء اقول يمكن ان يقال ان ما ذكره يتضمن
دليلين على المغايرة احدهما ان نسبة القدرة الى وقوع الشيء
ولا وقوعه على السوية فلا بد لاحدهما من مرجح وهو الارادة وثانيهما
ان نسبتها الى وقوع في وقت على السوية اذ يجوز وقوعه في سائر
الاوقات فلا بد لتخصيص الوقوع بواحد منها من مرجح وهو الارادة
قوله وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لكان ذاته تعالى محلا للحوادث
فان قيل انما يلزم هذا اذا كان المرجح صفة من صفات الباري
ولم يثبت هذا بما ذكره اذ ما ذكره ليس الا انه لا بد من المرجح ولا يلزم
ان يلزم المرجح هو الارادة من البديهيات ان الارادة صفة قائمة
بالمريد فلو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته سبحانه اقول
بقي ههنا شيء وهو لا يلزم مما ذكره الا ان العلم والقدرة لا يصلحان
للتخصيص ولا يلزم من هذا ان يكون المخصص هو الارادة لجواز ان يكون
غيرها من الصفات او غيرها كالاستعدادات لا بد لنفي ذلك
من دليل وايضا استحالة كون ذاته محلا للحوادث ممنوع يحتاج
الى دليل قوله وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى انما تحتاج
اليها اذا كانت الارادة على تقدير حدوثها امرا اختياريا ويجوز
ان لا يكون كذلك كارادتنا فان ارادتنا حادثة وهي ليست

ليست امرا اختياريا والا لزم التسلسل فان قلت عدم كون
ارادتنا اختياريا لانها ليست من فعلنا بل من فعل الله على
مذهبنا او من فعل العقل الفعال على مذهب الحكماء واما ارادته
سبحانه فهو فعله تعالى فلو كانت غير اختيارية لكانت قديمة
وان كانت اختيارية كانت حادثة محتاجة الى ارادة اخرى
فيلزم التس قلت لا نم انها لو كانت غير اختيارية لكانت
قديمة وانما يكون قديمة لو كانت الذات علة تامة لها وهو
ممنوع لجواز ان يكون الذات علة لها بشرط حادث آخر فان قيل
فعلى هذا يلزم التسلسل قلت استحالة هذا التس ممنوعة ولو سلم
استحالته فليس هذا التس في الارادات لجواز ان يكون هذا
الشرط الحادث غير الارادة والمدعى اثبات التس في الارادات
كما لا يخفى فافهم قوله وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى
موجد لكل الممكنات اقول لو صح ما ذكره يلزم ان يكون شاملة
لصفاته تعالى لانها من الممكنات كما مر في كلامه فيلزم ان يكون
الواجب تعالى مختارا في صفاته وقد مر في كلامه خلاف ذلك فالاولى
ان يقال لانه تعالى موجد لكل الحادثات لئلا يلزم ما ذكرنا قوله
قلت ويلزم ان يكون محصول هذا الكلام ان الارادة ان فسرت
بامتثال يلزم ان العبد في المثال المذكور عاصيا لانه لم يمتثل الامر
مع انه آت بما يرضاه الآمر وهذا بعيد اذ لا يقال لمن اتى بما يوافق
الرضا عاصيا وان فسرت بتحصيل المراد يلزم ان يكون العبد
في المثال المذكور مطيعا لانه حصل المراد وان لم يطع الامر وهذا ايضا

فان المطيع يقال لمن اطاع الامر لا لمن خالفه **قوله** ويمكن
ان يقال مضمونه ان الامر ان امر تشريعي وامر تكويني وقد يختلفان
كما في العصاة والكفرة فان كفر الكفرة وعصيان العصاة للامر
التكويني لا للامر التشريعي فان الشرع ما يأمر الكفر والعصيان
وقد يتوافقان كما في المسلمين المعصومين والرضا انما يترتب
على امتثال الامر التشريعي لا على امتثال الامر التكويني ومن هذا
ظهر الجواب عن دليلهم الرابع اذ يعلم منه ان الرضا غير الارادة بل
هو امر يترتب على الامر التشريعي الموافق للامر التكويني ولذا
لم يصرح بالجواب عن الرابع كما صرح بالجواب عن ادلتهم الثلاثة
قوله متكلم لم ذكر الكلام عقيب الارادة تنبيها على ان الكلام
لا ينشأ الا عن ارادة او اذا اخره عن العلم والقدرة فان الذي
ينشأ عن الارادة لا محالة مسبوق بهما فافهم **قوله** صفة
توجب صحة العلم الاولى ان يقال صفة توجب الادراك ليشمل
حيوة الحيوانات التي ليس لها علم الا ان يقال بعلمها ايضا
كما يشهد به قوله سبحانه والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه
قوله والارادة هذا قيد لا يحتاج اليه فان التعريف يتم بدونه
واستدلوا على حيوته تعالى بمعنى صفة توجب صحة العلم والارادة
بانه لو لم يكن اختصاصه بصفة توجب صحتهما لكان اختصاصه بصحتهما
ترجيحا بلا مرجح واعترض بانه على هذا يلزم التسلسل اذ لا بد لاختصاصه
بصفة توجب صحتهما من صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد
من الانتهاء الى صفة يكون اختصاصه بها لذاته واذا جاز ذلك جاز

جاز ان يكون اختصاصه بصحة العلم والارادة ايضا لذاته والاجماع
على كونه سبحانه حيا لا يوجب اثبات صفة توجب صحة العلم
والقدرة لجواز ان يكون الحي المجمع عليه بمعنى الدراك الفعال كما يقول
الفلاسفة **قوله** وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة
قد عرفت انه لا سبيل الى اثبات صفة كذلك بالعقل والنقل
اذ هما لا يساعدانه والحق ان الحيوة صفة زائدة عليها فانها قد
يفقدان ويبقى صفة الحيوة كما في السكوت اذ لا علم ولا ارادة له
اقول وفيه نظر لان السكوت يتنفس تنفسا خفيا والتنفس حركة
ارادية كما لا يخفى وللعلامة الطوسي في كون التنفس حركة ارادية
نظر بل هو يقول بانه حركة تسخيرية وتفصيل هذا مذكور في شرح القانون
وفي شرحي للموجز **قوله** للدلايل السمعية ويعضدها العقل ايضا
فان السمع والبصر صفتان كمالتان للحي ومن المجمع عليه انه تعالى متصف
بجميع صفات الكمال فيكون متصفا بهما وهذا الدليل موقوف على
اثبات انهما صفتان كمالتان للحي مطلقا وهو غير مسلم عند الحكماء **قوله**
ولا يشبهه شيء في الصفات انما قيد بذلك لانه من المعلوم ان لا شبيه
له في ذاته فانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته **قوله**
لان صفاته من العلم وغيره اعلى واجل بل نقول صفاته من العلم والقدرة
وغيرهما جنس آخر غير جنس صفات المخلوقين والاشتراك بينهما ليس
الا بحسب اللفظ فان علمه تعالى قديم ممتنع الزوال وغير متناه وغير مكتسب
بخلاف علم المخلوقين وكذلك في قدرته وقدرة المخلوقين **قوله**
فان علمنا عرض ومحدث اقول علمه تعالى ايضا على تقدير كونه زائدا

على الماهية وممكنا يكون عرضا لامحالة لانحصار الممكن في الجواهر و
والعرض وعلمه تعالى ليس بجوهر فيكون عرضا فلا يكون قوله في بيان
التفرقة ان علمنا عرض على ما ينبغي اذ ليس له مدخل في التفرقة بل
يتوهم منه ان علمه تعالى ليس بعرض بخلاف علمنا **قوله** وقاصر لانه
لا يتعلق بكل الاشياء من جميع الوجوه بخلاف علمه تعالى فانه يتعلق بها
من جميع الوجوه **قوله** ولا مثل له فان قلت قد قال الله تعالى
ليس كمثله شيء وهذا يدل على ان له مثلا قلت الكاف زائدة ههنا
فالمعنى ليس مثله شيئا ولو لم يكن زائدة فيلزم منه نفي مثلية
الاشياء له ايضا اذ المعنى على هذا ان ليس مثل مثله شيء واذا كان له
مثل فيصدق على نفس ذاته تعالى انه مثل مثله اذ المماثلة لامحالة
يكون من الجانبين فيكون مثل مثله شيء وقد دلت الآية الكريمة
على نفي مثل مثله فافهم **قوله** قيل الند هو المخالف له في القوة اقول
لا شك ان المخالف له في القوة لا يكون الا الها واجبا لذاته
لان الممكنات كلها اضعف قوة منه تعالى لان العلة كما تقرر اقوى
في بابه من المعلول فدليل التوحيد ينفي وجود نده تعالى **قوله** المثل
هو المساوي له في القوة اقول لا ريب في ان المساوي في القوة مع
الله سبحانه لا يكون الا الها واجبا لذاته مثله لما مر من ان الممكنات
كلها اضعف قوة منه تعالى فدليل التوحيد ينفي وجود مثله ايضا
بهذا المعنى **قوله** وقيل هو المشارك في الحقيقة قد عرفت
ان برهان التوحيد ينفي المثل بهذا المعنى ايضا **قوله** ولما كان
وجود الواجب وتعينه عين ذاته هذا الدليل موقوف على اثبات كونه

كون الوجود والتعين عين الذات تعالى وهو غير ثابت عند المتكلمين
فالاولى ان يستدل على نفي المثلية بهذا المعنى ايضا بدليل التوحيد
قوله وقد يستدل محصوله انه لو كان له مثل لكان احد المتماثلين
واجبا والآخر ممكنا فانه برهان التوحيد ينفي تعدد الواجب واذا
كان كذلك فالامكان هو الواجب ان كان من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه فيكون كلاهما ممكنا وواجبا
وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي
للوجوب هذا آ وانت تعرف ان برهان التوحيد وحده ينفي
المثلية من غير احتياج الى ساير المقدمات اذ لا شك ان المثل
بأي معنى كان لا بد ان يكون واجبا لذاته والا لم يكن مساويا في القوة
ولا مشاركا له في الحقيقة وتعدد الواجب محال بمقتضى البرهان
فباقي المقدمات مستدركة ويمكن ان لا يتعرض لبرهان التوحيد
ويقال لو كان له مثل بمعنى المشارك في الحقيقة لكان كل من المتماثلين
ممتازا عن الآخر بخصوصية هي داخلة في حقيقته الشخصية فيلزم
التركيب في الواجب وهو محال وعلى هذا باقي المقدمات مستدرك
واعلم انه ما تم الدليل على امتناع تركيب الواجب عقلا من الاجزاء
العقلية ولا يلزم من هذا الدليل الا التركيب العقلي **قوله** ولا
شريك له فان قلت كان الاولى تقديم هذا الحكم على ما مر من الاحكام
لانها كما عرفت متفرعة عليه قلت اخره لانه دليل عليها فكانه
قال لا شبيه ولا مثل له لانه شريك له والشبيه والند والمثل
لامحالة من الشركاء كما عرفت غير مرة فافهم **قوله** لا اله الا هو

فهذا دليل على حصر المعبودية ومنه يلزم حصر الوجوب والخالقية لتعدد
الوجوب والخالقية يستلزم تعدد المعبودية بالحق فان من كان واجبا
لذاته او خالقا للخلق فلا محالة يستحق العبادة بالحق فتعددهما
يوجب تعدد هذا وقد ثبت بالآية نفي هذا فثبت بها نفيهما ايضا
قوله وقد مر الاشارة الى الاول في دليل نفي المثل اقول
لا يلزم من نفي المثل على ما ذكره حصر وجوب الوجود فان المثل
بالمعنى الاول لم يذكر لنفيه دليلا واما المثل بالمعنى الثاني فالذي
ذكر في نفيه اولا هو انه لما كان الوجود والتعين عين ذات
الواجب لم يكن له ماهية كلية فلا يكون له مثل بمعنى المشارك
في الماهية وانت تعلم انه لا يلزم من هذا حصر وجوب الوجوب
لجواز ان يكون واجبين غير مشتركين في الماهية مع اشتراكهما
في وجوب الوجود بان يكون كل واحد منهما وجودا خاصا وتعينا
خاصا واجب الوجود لكون كل واحد منهما موجودا من غير علة وما
ذكره في نفي المثلية لا يدل على نفي هذا وانما يدل على نفيه لو كان
هذا مستلزما لان يكون للواجب ماهية كلية وهذا لا يستلزم
فان قلت الوجوب كالوجود والتعين عين الذات فلا يجوز
اشتراكهما في الوجوب لعدم اشتراكهما في الذات قلت
الوجوب الخاص كالوجود الخاص والتعين الخاص عين الذات
لا الوجوب المطلق وكما يجوز الاشتراك في الوجود المطلق والتعين
المطلق مع ان الخاص من كل منهما عين الذات فكذلك يجوز
الاشتراك في الوجوب المطلق مع كون الخاص عين الذات والذي

والذي ذكر في نفي المثل ثانيا هو انه لو كان له مثل لكان كل منهما
ممتازا عن الآخر بخصوصه والوجوب والامكان ان كان من لوازم
الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه كما مر وان كان من لوازم
الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب وانت تعلم ان هذا ايضا
لا يدل الا على نفي الماهية الكلية للواجب ولا يلزم من نفيها حصر
وجوب الوجود لجواز ان يكون واجبين ولا يكون لواحد منهما ماهية
كلية لكون كل واحد منهما عين وجوبه الخاص كما هو عين وجوده
الخاص كما مر فقد عرفت من ذلك انه لا يلزم مما ذكر في نفي المثل
حصر وجوب الوجود في ذات واحدة فافهم قوله وقد يستدل
عليه بانه لو تعدد لكان مجموعهما ممكنا اقول فيه انه ان اريد به ان
مجموعهما واجبان ووحدتهما اعتبارية لا يحتاج الى علة غيرهما فان
كل كثير من حيث هو مجموع واحد لكنه لا يحتاج الى علة غير احاده
وان اريد ان مجموعهما موجودان ممكنان فلا نم ذلك بل هما
موجودان واجبان لا يحتاجان الى علة لعدم امكانهما من هذه
وانما الامكان لهما من جهة وحدتهما وهي اعتبارية كما عرفت ولا
يحتاج الى علة غيرهما قوله والثاني هو حصر الخالقية قوله في الآية
هي قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا محصوله انه لو كان
في السماء والارض اله خالق غير الله لفسدتا اذ لو اراد احدهما خلقهما
في وقت واراد الآخر عدم خلقهما فيه فان يقع مراد كل منهما ولا
يحصل مراد واحد منهما او يحصل مراد احدهما دون الآخر ومن الاول
يلزم اجتماع النقيضين ومن الثاني يلزم ارتفاع النقيضين ويلزم

عجزهما ايضا ومن الثالث يلزم عجز واحد منهما وكل هذه اللوازم
فسادات قد عبر عنها بقوله لفسدتا لان فسادهما لازم على
كل من هذه التقادير اما على الاول والثاني فظاهر واما على الثالث
فلان عجز خالقهما عن خلقهما هو فسادهما لا محالة **قوله** وقد قيل
انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا على خلق السموات والارض في وقت
معين فلا يلزم الفساد **قوله** ويمكن ان يقال هذا تقريب
لهذا الدليل على وجه لا يكون اقناعيا وتقريره ان تعدد الآلهة
يوجب امكان التخالف وهذا محال وامكان المحال ايضا محال
اما ان التعدد يوجب امكان التخالف فلان كل واحد منهما فاعل
مختار والفاعل المختار يفعل ما يشاء ويختار فله ان يخالف مختارا
آخر غيره وان التخالف محال فلما مر واما ان امكان المحال
محال فهو بين لا يحتاج الى بيان وبرهان ومما ذكرنا يندفع ما
قيل لا نم ان التعدد يستلزم امكان التخالف لجواز ان يكون ذاتهما
مقتضيا للاتفاق لان هذا ينافي الاختيار كما لا يخفى **قوله**
فان منع استلزام امكان التخالف بان يقال لا نم ان التعدد
يوجب امكان التخالف لجواز ان يتفقا في الارادة اقول
قد عرفت اندفاع هذا المنع بما ذكرنا **قوله** فالجواب انه
لا يخلو اقول هذا الجواب دفع للمنع المذكور بطريق تغيير الدليل
لا بطريق اثبات المقدمة الممنوعة اذ محصوله ان التعدد يستلزم
الفساد لا للزومه التخالف او امكان التخالف فهو بالحقيقة تسليم
للشبهة على الدليل المذكور وان كان يتضمن اثبات المدعي اعني اثبات

اثبات قوله لكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بدليل آخر فالاولى
ان يقال في دفع المنع ما قلنا فافهم **قوله** وعلى الثالث لا يكون
الآخر خالقا وايضا يلزم ان يكون عاجزا **قوله** لا يقال
انما يلزم العجز اقول يعلم من هذه العبارة ان قوله لا يقال منع
على المقدمة القائلة بقوله وعلى الثاني يلزم العجز فيكون محصوله
انا نختار ان منهما كاف ولا يلزم العجز وهذه المقدمة مع انها
بينة لا يرد عليه المنع كما سيجيء لكن قوله بعد ذلك في قوله لانا نقول
والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع يدل على ان قوله لا يقال
يجوز ان يكون منعا على كلتا المقدمتين فالاولى ان يقال لا يقال
لا يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ولا يلزم العجز وانما
يلزم الاجتماع او العجز لو ... فيكون قوله لا يقال منعا على كلتا المقدمتين
ويكون قوله لانا نقول جوابا مطابقا له على هذا التقرير وعلى
التقرير الذي ذكره لا مطابقة بينهما كما مر بل نقول الاولى ان يقرر
المنع على المقدمة الاولى فقط فان السند يناسبه ولا يناسب
المنع على المقدمة الثانية بان يقال نختار الاول قوله يلزم اجتماع
المؤثرين التامين على معلول قلت لا نم لزومه ولا نم استحالته
فان القادرين على حمل خشبة قد يشتركان ويجتمعان على حملها
فكما ان في هذا ليس اجتماع مؤثرين تامين على معلول واحد وكما
انه لا استحالة في اجتماع حاملين تامين على حمل خشبة واحدة
مع قدرة كل واحد منهما عليه فكذلك لا استحالة في اجتماع خالقين
قادرين على خلق السموات والارضين ولا يخفى ما في هذا المنع والسند

من المناسبة الظاهرة بخلاف المنع على المقدمة الثانية اذ السند
لا يناسبه مناسبة ظاهرة فافهم **قوله** لا يصلح للسندية
مضمون هذا ان اجتماع مؤثرين تامين على معلول واحد محال واستحالته
بينة لا يقبل المنع والسند الذي ذكر في اجتماع حاملين على حمل
خشبة واحدة مع كون كل واحد مستقلا في حملها لا يصلح للسندية
فانهما ح ليسا فاعلين مستقلين في حملها اذا انتقص من قوة
كل واحد منهما مقدار بالتسوية حتى صار مجموع قوتيهما فاعلة مستقلة
لحملها فليس ههنا اجتماع مؤثرين على مؤثر واحد اذ ليست قوة
كل واحد منهما مستقلة في حملها لما نقص ههنا مقدار به كانت
مستقلة فافهم **قوله** وذلك لا يستلزم عجزهما وكذلك
لا يستلزم توارد علتين تامتين على معلول واحد والا لم يكن لهما حملها
فان التوارد محال او نقول لو يستلزم ذلك فليس هذا محالا لو وقعه
او الامر الواقع لا يكون محالا **قوله** وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال
ولم يحصل وكذا انما يلزم توارد العلتين التامتين على معلول او اراد
الاستقلال وهو وهم فانهما لم يراد انه بل اراد حملها بالجمعية والاشتراك
لا بالانفراد والاستقلال فافهم **قوله** وظهر اي لا معين فان المعين
انما يكون للعاجزين والعجز نقصان تعالى الله عنه **قوله** ولا يحل
في غيره ترك ههنا ما ذكر في المواقف من انه لا يتحد مع غيره لما يجي
ذكره ولظهور بطلانه فان اتحاد الاثنين محال ولو امكن اتحاد اثنين ما
فلا شك انه لا يمكن اتحاد الواجب مع ممكن ما كما لا يخفى **قوله**
لا يطريق حلول الشيء في المكان من هذا يعلم انه حمل الحلول على المعنى اللغوي

اللغوي الشامل لحلول الجسم في المكان لا على المعنى الاصطلاحي الذي
لا يشمله فان الاصطلاحي منه هو ان يختص شيء بالمتحيز بحيث يتحد
الاشارة الحسية اليهما كاللون مع المتلون لا الماء مع الكوز
قوله ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف هذا شامل لحلول
الاعراض في الاجسام ولحلول الصفة في الهيولى فان الصورة صفة
للهيولى لان اختصاصها بها اختصاص ناعت **قوله** اما الاول
فلنزاهته عن المكان والتحيز فانهما لا يكونان الا لذي بعد منقسم الى
اجزاء وهو سبحانه منزه عن الانقسام والتجزية فانهما من علامات
الاحتياج وهو سبحانه منزه عنه لكونه سبحانه علة الكل لا علة له
قوله واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب فان
كل صفة محتاجة الى الموصوف واعلم ان الاول ايضا مستلزم
للاحتياج من وجهين اما اولا فلما عرفت من انه مستلزم للتعدد
والانقسام الى الاجزاء المستلزمة للاحتياج اليها واما ثانيا فلان
كل متمكن وان لم يكن محتاجا الى مكان خاص فهو محتاج الى مكان ما
والاحتياج على الله سبحانه محال سواء كان الاحتياج الى مكان ما او الى
مكان خاص **قوله** وهذه الاحتمالات لحلولها في المواقف
انها ثمانية اولها اتحاد ذاته تعالى مع نفس المسيح وثانيها
اتحاد ذاته مع بدنه وهذان الاحتمالان باطلان ببطلان الاتحاد
وثالثها حلول ذاته في بدن المسيح ورابعها حلول ذاته في نفس
المسيح وخامسها حلول صفاته في نفس المسيح وسادسها حلولها
في بدنه وبطلان هذه الاربعة ببطلان الحلول واعلم ان الاحتمالين

اعني الخامس والسادس لا ببطلان ببطلان ما ذكره من الحلول فانهما
يستلزمان الاحتياج في صفاته ولم يثبت بطلان احتياج صفاته
الى غيره انما الثابت بما ذكر بطلان احتياج اجزائه سبحانه الى
غيره واين هذا من ذلك بل بطلانهما ببطلان انتقال الاعراض
فان صفاته على تقدير زيادتها تكون اعراضا كما ذهب اليه
الشارح العلامة والانتقال على العرض محال فيستحيل ان يحل
صفاته تعالى في بدن المسيح او في نفسه لاستلزامهما انتقال
العرض والسابع انه سبحانه اعطى للمسيح قدرة على الخلق والايجاد
وهذا ابطل بان القدرة على الخلق والايجاد ليس الا له سبحانه والثامن
وهو الاخير هو انه تعالى اخص المسيح بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا
وتعظيما كما سمى ابرهيم خليلا وهذا هو الحق ان ذهبوا اليه واعلم ان
في الاحتمالين الاولين احتمالين اخرين وهو ان يتحد صفاته تعالى
مع بدن المسيح او مع نفسه لكن لكثرة ظهور بطلانهما لم يعدوه من
الاحتمالات فكان للعقل لا يذهب اليهما فلا يكونان من الاحتمالات
فافهم قوله وما نقل عن الانجيل ان يوحنا جواب عن سؤال
اما السؤال فهو ان كلام عيسى يدل على الحلول حيث قال اني في الاب
لفظ في يدل على الحلول وكلامه حيث قال من رآني فقد راى الاب
اي الله يدل على الاتحاد كما لا يخفى على عديم العناد واما الجواب
فهو ان امثال هذه الكلمات من المتشابهات التي يرد بالدليل العقلي
الى المحكمات وامثالها في القرآن كثيرة منه قوله الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الحلول المكاني وكذا قوله تعالى ان الذين يبايعون الله

الله فانه يدل على الاتحاد وبالدليل العقلي يظهر تاويله ورده الى المحكم
كما هو مشهور في كتب التفاسير قوله لم يريدوا بالحلول معناه بل
ارادوا به الظهور في شيء وهذا مثل ما ينقل عن الصوفية فانهم يقولون
ان الاشياء مظاهر للحق سبحانه ومجال له لانه محال له تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فقولهم بالحقيقة نفي الحلول واثبات الظهور فهم ايضا ليسوا
من المخالفين في هذه المسئلة كما زعم المص في المواقف حيث عدهم
وغلاة الشيعة من المخالفين في هذه المسئلة قوله ولا يقوم بذاته
حادث اي موجود بعد ان لم يكن فالسلوب والاضافات لعدم
وجودها ليست منه قال في المواقف الصفات على ثلثة اقسام
احدها حقيقية كالسواد والبياض والوجود والحيوة وثانيها
حقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة وثالثها اضافية محضة
كالمعية والقبلية والصفات السلبية عن عدادها والا كانت
اربعة ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا
واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه هذا
وانت تعرف مما مر في كلام العلامة ان لا معنى لعدم العلم من غير
قدم تعلقه فان العلم اذا لم يتعلق بالمعلوم لم يكن المعلوم معلوما ولا شك
ان تعلق العلم يتغير فمن تغيره يلزم تغير العلم القائم بذاته فانتقض قوله
لا يقوم به حادث بذلك اللهم الا ان يقال تعلق العلم ايضا
في الازل ولا تغير فافهم قوله لان ما يقوم له اي كل ما يقوم تعالى
لا بد ان يكون من صفات الكمال فان غيرها من صفات النقص وهو
سبحانه منزه عنها فيه انه يجوز ان يكون صفة لا يكون من صفات الكمال

ولا من صفات النقص والى هذا اشار بقوله وهذا انما يتم كما سيجي

قوله فلو كان حادثا اي لو كان ما يقوم به الواجب حادثا

لكان الواجب خاليا عنه في الازل وهو صفة كمال فيكون خاليا عن صفة

من صفات فلا يكون متصفا بجميع صفات الكمال وقد مر انه تعالى

متصف بجميع صفاته فظهر لك ان هذا الدليل يتم من غير المقدمة التي

ذكرها العلامة بقوله والخلو عن صفة الكمال نقص فافهم لكنه يرد عليه انه

انما يتم اذا لم يجز ان يكون صفة كمالية في وقت وغير كمالية في وقت

آخر كالاحسان مثلا فانه في وقت صفة كمال وفي وقت آخر صفة

نقص ولذا يقال وضع الاحسان في غير موضعه ظلم فعلى هذا لا يلزم

من خلوه من صفة كمالية في وقت انه لا يكون متصفا بجميع صفات

الكمال لجواز ان يكون ما لجميع وهو ساير الصفات الكمالية فتدبر

قوله وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها

هذا اشارة الى منع على المقدمة الاولى اعني قوله ان ما يقوم به

لا بد ان يكون صفة كمال اي لا نم ذلك قوله في اثبات ذلك

ان صفة لا يكون كمالا يكون نقصا نم لجواز ان يكون صفة لا

يكون صفة كمال ولا نقص كما مر كما ذكره سند والمنع محذوف يدل

عليه السند وما ذكرنا منع على المقدمة الثانية التي ذكرناها من انه

اذا كان خاليا عنه لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال اي لا نم

ذلك لجواز ان يكون خاليا عنه ويكون متصفا بجميعها لان هذه

الصفة كانت كمالا في وقت دون وقت فخلو الموصوف

عنها في وقت آخر لا يستلزم ان لا يكون موصوفا بجميعها لانه موصوف

موصوف في هذا الوقت بجميع ما هو صفة كمال فيه فافهم

قوله او رد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال

نقصا هذا اشارة الى المنع على المقدمة الاخيرة اعني قوله والخلو

عن صفة الكمال نقص اي لا نم ان الخلو عنها نقص وانما يكون

لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا

الكمال بان يتصف دايما بنوع الكمال المتعاقب افراده من الازل

الى الابد كما ذكر سند للمنع المحذوف اقول قد عرفت ان الكدعي

يتم بدون هذه المقدمة فمنعها كما يضر علي انا نقول قد ثبت انه تعالى

موصوف بجميع افراد صفات الكمال فلو زال عنه صفة من صفات

الكمال لم يكن في وقت الزوال موصوفا بجميعها اذ من جميعها هذه

الصفة الزائلة ولا يرد على هذا الامام فافهم قوله واجيب

عنه انه محصول الجواب انه اذا كان كل فرد من افراد نوع كمال حادثا

كان نوع هذا الكمال حادثا فيلزم خلو الواجب عنه والخلو عن نوع

الكمال نقصان كما لا يخفى فان قلت انه انما يلزم النقصان لو لم يتصف

بنوع كمال آخر وهو ممنوع لجواز اتصافه بنوع كمال آخر يكون زواله شرطا

لحدوث نوع هذا الكمال قلت اتصافه بالنوع انما يكون باتصافه

بافراده واذا كانت حادثة كان النوع ايضا حادثا وهكذا الكلام

في كل نوع فيكون كل الانواع حادثة فيلزم خلو الواجب في الازل

عن جميع انواع الكمال وهذا نقصان وبطلانه لا يحتاج الى البيان

اقول هذا البرهان موقوف على اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع

عدمه اذ لو جاز انعدام القديم لا يلزم خلو الواجب عن كل نوع

من انواع الكمال لجواز ان يكون متصفا بنوع قديم في ضمن فرد قديم
واذا زال هذا الفرد يحدث بدله فرد آخر باق الى الابد او غير باق
يكون محلا للحوادث ولا يلزم خلوه عن جميع انواع الكمال ولا عن جميع
افراد نوع كمال واحد لجواز ان يتصف من الازل الى الابد بفردين من نوع
كمال واحد لكن يكون فرد منهما حادثا ابدا والآخر قديما زائلا لا بد
لنفي هذا الاحتمال من دليل حتى يلزم ما ذكرناه من الفرق فافهم
قوله وانت خبير بفساد ذلك كما سلف من انه لا يلزم من
حدوث جميع افراد نوع حدوثه كالحركة فان افرادها كلها حادثة
والحركة قديمة بتعاقب افرادها من الازل واذا جاز وجود نوع في
مدة شهر بتعاقب افراد في الشهر مع عدم بقاء واحد من افراده
اكثر من ساعة فكذلك يجوز قدم نوع بتعاقب افراد مع عدم
قدم واحد من افراده ولا فرق بين هاتين الصورتين الا بحسب كثرة
الزمان وقلته **قوله** والمراد بالحادث ههنا الصفات
الحقيقية اي المراد من قوله لانه يقوم بذاته حادث انه لا يقوم بذاته
صفة حقيقية حادثة فان حدوثها يستلزم خلو الواجب عنها
والخلو عنها نقصان واما حدوث الصفات الاضافية او السلبية
فيستلزم خلوه عنها وهذا ليس بنقصان فان الخلو عن الرازقية مع عدم
المرزوق ليس بنقصان انما النقصان هو الخلو عنه مع وجود المرزوق
قوله لا يقال هذا الدليل جار في الصفات الاضافية والسلبية
هذا نقض اجمالي مضمونه انه يدل على امتناع حدوث الصفات
الاضافية والسلبية مع انها حادثة فالدليل جار فيها والحكم متخلف

متخلف عنها **قوله** لانا نقول مضمونه منع جريان الدليل في
الصفات الاضافية لانها ليست صفات كمال فالمقدمة الاولى
اعني قوله انها صفات كمال ممنوعة فان قلت الصفات الاضافية
والسلبية اذا لم تكن صفات كمال لم يمكن اتصاف الواجب
بها لان صفاته في كلها صفات كمال قلنا الاتصاف بها
في وقت كمال وفي وقت آخر ليس بكمال مثل ان الاتصاف
بالرازقية في اوقات وجود المرزوق كمال وليس بكمال في اوقات
عدم المرزوق فمدار عدم جريان الدليل فيها على هذا ومن ظهر لك
ان الصفات الحقيقية ان جاز ان يكون في وقت كمالا دون
وقت آخر فلا يجري الدليل ولا يتم فيها ايضا فلا بد لاتمام الدليل
فيها من اثبات الصفات الحقيقية لا يمكن ان يكون في وقت
كمالا دون وقت آخر كما مر فافهم واما في الصفات السلبية
فالدليل وان كان جاريا فيها لكن الحكم بامتناع الحدوث غير
متخلف عنها لانها قديمة غير حادثة **قوله** وما يقال اشارة
الى اعتراض على قوله ان وجود العالم في الازل ممكن لا ممتنع لان
امكانه ازلي وازلية امكانه يستلزم امكانه في الازل فهذه معارضة
لكونه اقامة دليل على خلاف المقدمة المذكورة **قوله** ليس شيء
اشارة الى دفع هذه المعارضة بمنع المقدمة المذكورة فيها يعني
لا نم ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية واعترض عليه بعض
افاضل المتاخرين باثبات المقدمة الممنوعة بدليل وهو ان الشيء اذا
كان امرا مستمرا ازليا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء

من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امراً مستمراً في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
بل جاز اتصافه به لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في
كل منها معاً هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنسبة الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم
ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي
فان الحادث ممكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا
الحادث مقيدا بالحدوث فذات الحادث من حيث امكانه
ازلي وازليته ايضا ممكنة واذا اخذ مع قيد الحادث لم يكن لهذا المجموع
امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده
في الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن فان قيل نحن ناخذ
ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء
ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي
معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث
وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذت ذات
الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يكن هناك امكان ذاتي انتهى
كلامه بعبارته واعترض عليه بوجهين الاول بالنقض الاجمالي والثاني
بالنقض التفصيلي اما الاول فلانه لو تم هذا الدليل لدل على امكان
ازلية اجزاء الحركة وامكان ازليتها يستلزم امكان اجتماعها ويلزم
من هذا امكان وجود الحركة مجتمعة الاجزاء مع انها غير قارة ومحصله
ان الدليل جار في اجزاء الحركة الغير المجتمعة والحكم اعني امكان ازليتها

ازليتها متخلف عنها فانها ليست ممكنة الوجود في الازل اذ لو
كانت ممكنة الوجود لكانت مجتمعة فيه واجتماعها محال لان
الحركة غير قارة بالذات ورد هذا النقض بان الحركة الغير القارة
هي الحركة بمعنى القطع وهي امر غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤها
غير موجودة في الخارج بل الحركة بمعنى القطع امر وهمي يتوهم الوهم
وليس لها ولا لاجزائها وجود في الخارج فلا يجري الدليل فيها فاندفع
النقض بها بل الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر
بسيط لا جزء له ممكن حتى يجري الدليل فيه وينتقض به فان قيل
الحروف الآنية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها كالعروض
الآن للزمان والنقط للخط موجودة في الخارج لكونها مسموعة وليس
لها امكان وجود في الازل اذ لا يمكن وجودها الا في الآن لامتناع
استمرار وجودها فانتقض الدليل بها لان امكانها ازلي وليس لها
امكان وجود في الازل قلت لا نسلم استمرار وجودها بحسب
الذات والنقض انما يتم اذا ثبت ان امتناع استمرار وجودها
بحسب الذات لا بحسب الغير وهذا لم يثبت فلم يتم النقض فتامل
واما الثاني فلان المقدمة المذكورة في قوله اذا جاز اتصاف الشيء
بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل يجوز اتصافه في كل جزء منها لا بد
لا فقط بل ومعا ممنوعة لجواز ان يجوز اتصاف شيء بالوجود في كل
من اجزاء الازل على سبيل البدل لا يجوز اتصافه في كل منها معا
فان معنى امكان الشيء ليس جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه
جواز اتصافه بالوجود بوجه ما في الجملة ويكفي في ذلك اتصافه بالوجود

فی کل جزء من اجزاء الازل علی سبیل البدل هذا هو ازلیة الامکان ولا
یلزم من ذلک جواز اتصافه بالوجود فی کل جزء من اجزائه معا وهذا
هو معنی امکان الازلیة فازلیة الامکان لا یستلزم امکان الازلیة
فلا یثبت المدعی لورود المنع علی مقدمة معینة منه وهذا هو النقض
التفصیلی وهو غیر مندفع فتدبر فان هذا من مزال اقدام الفکر **قوله**
ولا یتحد بغیره ذکر هذا الحکم فی المواقف مع قوله ولا یحل فی غیره وهو
الاولی لانه انسب ولا مناسبة ههنا لتوسط الحکم المذکور
اعنی قوله ولا یقوم به حادث بینهما اللهم الا ان یقال نفی الاتحاد باحد
المعانی الثلثة انما یثبت بامتناع قیام الحوادث فافهم **قوله**
فلما مر من استحالة الاتحاد بالمعنی الاول فی حق کل شیء ممکنا کان
او واجبا **قوله** واما الثانی اقول فلان الاتحاد بالمعنی الثانی
ان یکون الواجب جزءا من ماهیة حقیقیة یحصل منه سبحانه ومن غیره
کجزئیة التراب للطین الذی یحصل منه ومن الماء وقد تقرر ان الاجزاء
الخارجیة للماهیة الحقیقیة التی لا تکون اعتباریة لا بد ان یکون کل
منها محتاجا الی الاخری من وجه لاستحالة حصول الماهیة الحقیقیة
من الاثنین والحجر الموضوع تحته لعدم الاحتیاج بینهما فیلزم احتیاج
الواجب الی غیره من وجه وهذا محال لانه غنی من کل الوجوه واحتیاجه بوجه
الی غیره محال هذا وانت تعرف انه انما یتم اذا ثبت وجوب
الاحتیاج بین الاجزاء التی هی الحقیقیة واذا ثبت استغناؤه
تعالی بکل وجه من کل شیء وهذا محل تامل فانه من جملة الرازقیة والعالمیة
یحتاج الی المرزوق والمعلوم فتامل **قوله** فلان احدهما ای احد

ای احد جزئی الحقیقة الواحدة ان لم یکن احدهما حالا فی الاخر
لم یکن هناک اتحاد فلا یحصل منهما حقیقة واحدة لان الاحتیاج
لا بد ان یکون منهما کما وهو لا یکون الا بالحلول **قوله** والاول
محال لان الحال لا بد ان یکون محتاجا الی المحل فلو حل الواجب فی غیره
لکان محتاجا الی غیره وهو محال لانه غنی مطلق **قوله** لامتناع
حلول المستغنی لما مر من وجوب احتیاج کل من جزئی الحقیقة
الواحدة الی الاخر من وجه وایضا الحلول علی قسمین احدهما حلول
الصورة فی الهیولی والثانی حلول الاعراض فی محالها واحتیاج
الحال الی المحل لا بد فی کل واحد منهما وهذا انما یتم اذا لم یکن حلول
من غیر احتیاج فتامل **قوله** والثانی ایضا محال لان الواجب
لو کان محلا لغیره لکان محلا مستغنیا عن الحال لامتناع احتیاجه
الی غیره والمحل المستغنی عن الحال هو الموضوع والحال هو العرض
فلا یحصل منهما ماهیة حقیقیة لاستحالة حصول ماهیة حقیقیة
عن العرض ومحله **قوله** واورد علیه مضمونه ان ما ذکره یدل
علی انه تعالی لا یجوز ان یکون وحده محلا لشیء ویترکب منهما حقیقة
واحدة والا لکان ذلک الشیء عرضا وهو موضوعا فلا یحصل
منهما حقیقة واحدة لانه لا یحصل من العرض وموضوعه حقیقة واحدة
وانما یحصل منه حقیقة اعتباریة کالسریر ولا یدل علی انه تعالی
لا یجوز ان مع غیره محلا لشیء ویترکب منه تعالی ومن غیره محلا لصورة
جوهریة فیحصل من الجمیع حقیقة واحدة کما یحصل من العناصر والصور
الحالة فیها حقیقة واحدة هذا وانت تعرف ان هذا الاعتراض

لا درود له لان الواجب على هذا لا يكون مستغنيا عن الحال كما في
العناصر فانها محتاجة الى الصورة الحالة فيها من وجه لانها هيولى
ثانية والهيولى الثانية ايضا محتاجة الى الصورة لوجوب الاحتياج
بين الحال والمحل اللذين يحصل منهما ماهية واحدة حقيقة لا اعتبارية
لما مر من انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع تحت جنبه ماهية
حقيقية واذا لم يكن مستغنيا عن الحال كان محتاجا اليه وهذا
محال لانه غني من كل وجه يستحيل عليه الاحتياج الى شيء فظهر لك
ان هذه المقدمة لا ترد ما اورده وقبل تسليمه يرد المنع على هذه
المقدمة وهو غير ما اورده فان قلت ان ما اورده منع على قوله
ان المحل المستغني عن الحال موضوع والحال عرض لجواز ان لا يكون
كذلك كما في العناصر فانها مستغنية عن الصورة الحالة فيها
وهي ليست بموضوعات والحال فيها ليس بعرض قلت قد بين
ان المحل المستغني عن الحال موضوع والحال عرض واما العناصر
التي هي محال للصورة الحالة فيها فليست مستغنية عن صورها
من كل الوجوه بل هي هيولى لصورها والهيولى كما لا يخفى محتاجة الى الصورة
فقد لك من ذلك ان الواجب لو كان محلا لغيره فاما ان
يحتاج الى ما يحل فيه اولا وعلى الاول يلزم احتياجه الى الغير وهو
مناف لكونه غنيا وعلى الثاني يلزم ان يكون موضوعا فلا يكون
ههنا اتحاد هذا خلف لان الكلام في الاتحاد وبيان استحالته
فتامل قوله سلمنا اي سلمنا ان الواجب وحده محل لكن
لا نم انه لا يحصل من الموضوع ومن العرض ماهية حقيقية ومن هذا يعلم ان

ان الاعتراض الاول منع على قوله ان الواجب لو كان محلا لغيره
لكان موضوعا له اي لا نسلم لزوم كونه موضوعا له لجواز ان لا يكون
موضوعا بل يكون هو مع غيره محلا كالعناصر فان كلا منها مع غيرها
محل لصورة المركب الحاصل منها وانت تعرف ان مع تسليم
استغناء الواجب عن غيره يجب تسليم كونه موضوعا لما حل فيه لانه
محل مستغني عما حل فيه فاندفع المنع الاول لكن يبقى المنع الثاني وهو انه
لو سلمنا كونه موضوعا فلا نم انه لا يحصل منه ومما حل فيه ماهية
حقيقية بل الاشراقيون يقولون ان كل جسم حقيقة واحدة مركبة
من موضوع وهو الجوهر ومن عرض حال فيه وهو البعد المنقسم في
الاقطار الثلاثة واما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي في
حقه محال اقول ولان التغير الجوهري في حقه انما يكون بان يحل فيه صورة
جوهرية اخرى وذلك محال من وجهين احدهما ان كل ما يحل في ذاته تعالى
هو بذاته مستغني عنه فهو يكون موضوعا له فلا يمكن حلول جوهر فيه
حتى يمكن تغيره وتبدله بغيره وثانيهما ان ذاته لا يكون محلا للحوادث
لما مر والى هذا الثاني اشار ههنا دون الاول حيث قال لما مر من عدم
التبدل في صفاته الحقيقية اقول فيه ان ما مر انه لا يقوم به حادث
والقيام اخص من الحلول ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا يلزم من نفي
قيام الحوادث به تعالى نفي حلول الحوادث الجوهرية فيه اللهم الا
ان يقال لزوم هذا الجريان الدليل فيه وفي جريانه فيه تامل فافهم
قوله هو الممكن المستغني عن المحل هذا معنى الجوهر عند الحكماء

خصوصی ٥٧٩ = عمومی ٢٩٠ = خط ٢١